تأملی درباره ایران

جلد نخست

چاپ سوم

دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران

سید جواد طباطبایی

مجموعه اندیشه سیاسی ۲
کاری از مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر



اندیشه سیاسی ۲

سید جواد طباطبایی

دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران

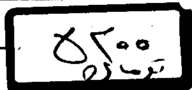
نشر نگاه معاصر

دیباچه‌ای بر
نظریهٔ انحطاط ایران

سید جواد طباطبایی

***

ناشر: نگاه معاصر(وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر)/مدیر هنری:
باسم‌الرسام/ حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر/ چاپ و صحافی: فرنو /
چاپ سوم: ۱۳۸۲ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه /



نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش(اقدسیه)شماره ۴۹ ، واحد ۱۰
تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نمابر ۲۲۸۴۹۳۹
پست‌الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com

طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴ـ تاملی درباره ایران / جواد طباطبایی.ـ تهران: موسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰. ج.

۳۹۰۰۰ ریال: (ج.۱) شابک ۲ـ۱ـ۹۳۵۷۹ـ۹۶۴ ISBN 964-93579-1-2:

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه.

مندرجات: ج.۱. دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران.

۱.علوم سیاسی ـ ـ ایران ـ ـ تاریخ. ۲. جامعه‌شناسی ـ ـ تاریخ. الف. عنوان.

۱۷ط۹الف / JA/۸۴ ۳۲۰/۵۰۹۵۵

کتابخانه ملی ایران: محل نگهداری ۱۵۴۴۶ـ۸۰م

برای آرین

فهرست مطالب

درآمد

این دفتر، نخستین جلد از پژوهشی است که از سه دهۀ پیش دربارۀ تاریخ اندیشۀ سیاسی پنج سدۀ اخیر و دوره‌های تجدّدخواهی در ایران آغاز کرده بودم. بخش‌هایی از این پژوهش مفصل از دو دهه پیش فراهم آمده بود ــ اگرچه مجال انتشار پیدا نکرد ــ اما با پیشرفتی که در تحقیق و نوشتن حاصل می‌شد، به این نتیجه رسیدم که پژوهش دربارۀ تاریخ اندیشۀ سیاسی جدید در ایران بدون بازگشتی به خاستگاه‌های آن آب در هاون کوبیدنی بیش نخواهد بود. از این‌رو، پژوهش‌هایی را که پیش از آن دربارۀ تاریخ اندیشۀ سیاسی قدیم در ایران انجام داده بودم، از سر گرفتم و در سه دفتر برخی از زوایای تاریخ اندیشۀ سیاسی در ایران را بررسی کردم. در رسالۀ چهارمی نیز با عنوان *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* کوشش کردم تا برخی از نتایجی را که از بررسی تاریخ اندیشه در ایران گرفته بودم، به مجموعۀ تمدن اسلامی تعمیم دهم. به مناسبت، یادآوری می‌کنم که دامن پژوهش و تأمل دربارۀ مباحث آن چهار دفتر را که همه پیش از این در دسترس خوانندگان قرار گرفته است، رها نکرده‌ام و پیوسته بر آن بوده‌ام تا با دنبال کردن پژوهش، بر دقت نظریه‌هایی که در آن نوشته‌ها طرح شده است، بیفزایم و بیان دقیق‌تری به دست دهم. کار پژوهش مجدد و بازنویسی برخی از آن دفترها بویژه *زوال اندیشۀ سیاسی در ایران* آغاز شده و در آینده‌ای نه چندان دور باید به صورت ویراست جدیدی عرضه شود، اما به هر حال تا انتشار ویراست جدید آن دفترها باید نتایج کلی آن‌ها را به عنوان مقدمات بحث سه جلد کتاب حاضر به خاطر داشت. در این جلد نخست، طرحی از «نظریۀ انحطاط ایران» عرضه شده است، نظریه‌ای که در واپسین فصل *زوال اندیشۀ سیاسی در ایران* نیز به آن اشاره شده بود. اگرچه بسط این نظریه در آن زمان برای نگارنده

امکان‌پذیر نبود، اما طرحی از زوال اندیشه که در آن دفتر آمده بود و نیز بحث از **شرایط امتناع** که موضوع *ابن‌خلدون* و *علوم اجتماعی* بود، به عنوان اصول موضوع این جلد تلقّی شده و دربارهٔ آن‌ها بحثی نیامده است.

در سه دفتری که پیش از این با عنوان‌های *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*، *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران* و *خواجه نظام‌الملک* منتشر شده است، تاریخ تحول اندیشهٔ سیاسی در ایران را به طور عمده از آغاز دورهٔ اسلامی تا فراهم آمدن زمینهٔ فرمانروایی صفویان ــ که نزدیک به نُه سده پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان توانستند بار دیگر در بخش گسترده‌ای از ایران‌زمین حکومتی واحد، متمرکز و توانمند ایجاد کنند ــ مورد بررسی قرار داده بودم. شاه اسماعیل، بنیادگذار سلسلهٔ صفوی، ملوک طوایف سیزده‌گانه‌ای را که در زمانِ برآمدن او در بخش‌هایی از ایران‌زمین فرمان می‌راندند، از میان برداشت و در زمان فرمانروایی شاه عباس اول، قلمرو مرزهای ایران به گسترهٔ شاهنشاهی ساسانیان رسید. با این دفتر، بحث دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی ایران در «دوران جدید» را آغاز می‌کنم، اما پیش از ورود در بحث، توضیحی دربارهٔ ادوار تاریخ ایران‌زمین و نیز تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران ضروری است، زیرا هنوز ضابطهٔ روشنی برای دوره‌بندی تاریخ ایران که مبتنی بر تحلیل تحول تاریخی باشد، به دست داده نشده است. البته، تردیدی نیست که بحث دربارهٔ ادوار تاریخ ایران و تاریخ اندیشه در ایران برای فهم تاریخ و تاریخ اندیشه اساسی است؛ درک معنای تحول تاریخی، بدون دریافتی از مبانی تحول تاریخی امکان‌پذیر نیست و این نکته بویژه در مورد تاریخ دوران جدید ایران اساسی است. پیش از این نیز اشاره کرده‌ام که من تحول تاریخی ایران‌زمین و به تبع آن، تاریخ اندیشه در ایران را به دو دوران اساسی قدیم و جدید تقسیم می‌کنم. دوران قدیم تاریخ ایران‌زمین، به طور عمده، با بنیادگذاری شاهنشاهی هخامنشی آغاز شد و تا واپسین سده‌های دورهٔ اسلامی ایران ادامه پیدا کرد. دوران قدیم تاریخ ایران‌زمین را نیز می‌توان به نوبهٔ خود به دو دورهٔ باستان ــ از آغاز تا فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان ــ و دورهٔ اسلامی تقسیم و با توجه به اصطلاحی که در تاریخ‌نگاری غربی به کار

گرفته شده، از این دو دورهٔ قدیم به باستان و سده‌های میانه تعبیر کرد. از دیدگاه تاریخ و تاریخ اندیشه، این نخستین دوران، اگر به اجمال در آن نظر کنیم، برای بحث ما مشکلی پیش نمی‌آورد، جز آن‌که حدود و ثغور سده‌های میانهٔ تاریخ ایران‌زمین به روشنیْ معلوم نیست. برحسب عادت، نویسندگان غربی سده‌های دورهٔ اسلامی ایران از آغاز تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی را به تبع ادوار تاریخ غربی، سده‌های میانهٔ ایران می‌دانند، در حالی‌که تاریخ‌نویسان ایرانی متعرض چنین مشکلی نمی‌شوند و سبب این امر، شاید، وضعیت فقدان اندیشهٔ تاریخی در ایران باشد که به دنبال زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین پدیدار شده است.

دورهٔ تاریخی نه‌صد سالهٔ اسلامی را که با فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان آغاز و به فراهم آمدن زمینه‌های فرمانروایی صفویان ختم می‌شود، می‌توان در قیاس با دوران جدید تاریخ ایران‌زمین و دورهٔ باستانی آن، «سده‌های میانهٔ» تاریخ ایران نامید، دوره‌ای که با پایان یافتن آن، دوران قدیم ایران نیز به پایان می‌رسد، بی‌آن‌که دوران جدید این کشور آغاز شده باشد. کاربرد اصطلاح سده‌های میانه در مورد نزدیک به یک هزاره در تاریخ ایران نباید به این معنا فهمیده شود که ویژگی‌های آن دوره با هزاره‌ای که در تاریخ مغرب‌زمین «قرون وسطیٰ» نامیده شده، یکی است. تعبیر «سده‌های میانه» در تاریخ ایران‌زمین را به این اعتبار می‌توان به کار گرفت که این دوره، دوره‌ای میانی در فاصلهٔ میان دورهٔ باستان و آغاز دوران جدید است، بی‌آن‌که به ضرورت، ویژگی‌های «قرون وسطای» اروپایی را داشته باشد. مشکل عمدهٔ دوره‌بندی تاریخ ایران به قدیم و جدید، این است که مبدأ تاریخ جدید ایران‌زمین را به درستی نمی‌توان معلوم کرد. اگر پایان «سده‌های میانهٔ» ایران را آغاز فرمانروایی صفویان بدانیم، ناچار باید آن را آغاز دوران جدید نیز بدانیم و تردیدی نیست که چنین دریافتی از ادوار تاریخ ایران، آشکارا خطاست. دوره‌ای از تاریخ ایران که با جنگ چالدران آغاز می‌شود و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس پایان می‌یابد، یعنی از آغاز فرمانروایی صفویان تا نخستین دهه‌های سلسلهٔ قاجار، دوره‌ای پراهمیت در

تاریخ ایران‌زمین است، زیرا از سویی، با آغاز دوران جدید تاریخ و تاریخ اندیشهٔ غربی و جهانی شدن روابط و مناسبات سیاسی، ایران‌زمین نیز به ضرورت در میدان جاذبهٔ اندیشه و مناسبات نو قرار گرفت، در حالی‌که از سوی دیگر، نظام فکری و سیاسی ایران، تحولی مناسب با سرشت دوران جدید پیدا نکرد. از این‌رو، می‌توان گفت که جدال جاذبهٔ تجدّد از سوی مغرب‌زمین و دافعهٔ آن از سوی ایران‌زمین در تاریخ این کشور نزدیک به سه سده طول کشیده است و در این سه سده، ایران‌زمین، در وسوسهٔ تجدد، در برخی دهه‌های این دوره، اما بیشتر، پای در گِلِ سنتِ اندیشه‌ای خلاف زمان و استبداد ایلی و قبیله‌ای نیروهای زنده و زایندهٔ فرهنگ و تمدن خود را بر باد فنا داده‌است. من در این‌جا برای این‌که بتوانم ویژگی‌های این سه سده را به دقت مورد بررسی قرار دهم، این دورهٔ طولانی میان شکست ایران در جنگ چالدران تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس را که حلقهٔ رابط «سده‌های میانهٔ» ایران و آغاز دوران جدید آن است، **دورهٔ گذار** خواهم نامید، دوره‌ای که در واقع، نه با اسلوب دوران قدیم ایران می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد و نه با ضابطه‌های دوران جدید.

تاکنون، این دورهٔ گذار از تاریخ و بویژه تاریخ اندیشه در ایران در تمایز آن با دو دوران قدیم و جدید مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است و بنابراین، برای این‌که بتوان در ویژگی‌های آن دقیق شد، باید این دوره را از سویی، از دوران قدیم تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران و از سوی دیگر، از سده‌ای که به دنبال آن می‌آید، در استقلال نسبی آن مورد بررسی قرار داد. وضع این دوره از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، وضعی سخت پرتعارض است، زیرا در این سده‌ها مناسبات میان ایران و بویژه اروپا به دنبال استوار شدن شالوده‌های اندیشهٔ تجدّد دستخوش دگرگونی بنیادینی شد و ایران در جاذبهٔ مناسبات جهانی جدید قرار گرفت. تا آغاز این دوره، گسترهٔ مناسبات خارجی ایران‌زمین در دورهٔ اسلامی از محدودهٔ کشورهای هم‌جوار که از نظر سرشت اندیشه و ساختار اجتماعی و سیاسی همسانی‌های بنیادینی داشتند، فراتر نمی‌رفت، اما در دورهٔ گذار با جهانی شدن مناسبات، کشورهای اروپایی به عنوان عامل عمدهٔ دیگری در این

مناسبات پدیدار شدند و با تکیه بر نظام فکری نویی که بنیان عمل آن کشورها بود، نظم نویی در مناسبات جهانی ایجاد کردند. ایران و دیگر کشورهای حوزهٔ تمدن اسلامی که پیوندهای خود با حوزهٔ تمدن مسیحی- اروپایی را به دنبال جنگ‌های صلیبی گسسته بودند، اینک، با دنیای مسیحی- اروپایی پیوندهایی ایجاد می‌کردند که بر اثر اندیشهٔ تجدّد از بنیاد دگرگون شده بود، در حالی‌که تمدن و فرهنگ ایرانی در زمان برآمدن صفویان با تمدن و فرهنگ آغاز دورهٔ چیرگی ترکان تفاوت عمده‌ای نداشت و فرمانروایان صفوی کمابیش با اسلوب و اندیشهٔ پیشینیان خود به رتق و فتق امور می‌پرداختند. بدین سان، وضعیت پرتعارضی در افق مناسبات درونی و بیرونی ایران‌زمین پدیدار شد، به گونه‌ای که از سویی، ایران‌زمین در میدان جاذبهٔ مناسبات و اندیشهٔ دوران جدید قرار گرفت که مغرب‌زمین را از بنیاد دگرگون کرده بود، اما از سوی دیگر، ایران‌زمین به لحاظ سرشت اندیشه و لاجرم، ساختار سیاسی و اجتماعی از سده‌ها پیش تحولی پیدا نکرده بود. این دوران جدید، به لحاظ منطق جدید خود، میدان جاذبه‌ای را ایجاد کرد که به تدریج با جهانی شدن مناسبات، ترکیب و ترتیب عناصر اندیشه و ساختار اجتماعی و سیاسی همهٔ کشورهایی را که در حوزهٔ آن قرار می‌گرفتند، بر هم می‌زد، اما با برآمدن صفویان، تصلّبی دیگرگونه در اندیشهٔ سنتی در ایران‌زمین پدید آمد و مناسبات نیز بر شالودهٔ اندیشه‌ای استوار شد که منطق آن با تکیه بر مبانی اندیشهٔ دوران قدیم قابل درک نبود.

در چنین شرایطی، سنت اندیشهٔ قدیم در بی‌التفاتی کامل به تحول اندیشه در مغرب‌زمین راه هموار خود را دنبال می‌کرد و منطق قلمرو عمل نیز به طور عمده، از دیدگاه نظری با توجه به مبانی اندیشهٔ سنتی فهمیده می‌شد، در حالی‌که در عمل، از محدودهٔ واکنش به منطق اندیشه و مناسبات جدید فراتر نمی‌رفت. منطق اندیشه و مناسبات جدید با آغاز دوران جدید در کشورهای اروپایی در سطح جهانی سیطره پیدا می‌کرد و ناچار بر کشورهای حوزهٔ تمدن و فرهنگ اسلامی نیز در غفلت و تغافل آنان تحمیل می‌شد. حتیٰ در درگیری‌های میان سلاطین عثمانی و فرمانروایان صفوی، البته، به‌رغم دیدگاه‌های متعارضی

که وجود داشت و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت، به نوعی، منطق منافع مادی و مصالح سیاسی جمهوریِ وِنیز در آغاز و به تدریج، همهٔ کشورهای اروپایی خود را تحمیل می‌کرد. بدیهی است که از آغاز فرمانروایی صفویان تا پایان عصر عباسی که دریافت کمابیش درست و منطقی از مصالح «ملّی» وجود داشت، مناسبات خارجی ایران‌زمین نیز با توجه به این مصالح اداره می‌شد، اما به تدریج، با انحطاط تاریخی ایران‌زمین و با زوال اندیشه، مصالح «ملّی» نیز جای خود را به گسیختگی نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور داد و ایران زیر سیطرهٔ منطق مناسبات جدید جهانی قرار گرفت. لازم به یادآوری است که بویژه شاه عباس برای تأمین مصالح «ملّی» با توجه به اندیشهٔ سنتی عمل نمی‌کرد و از این‌رو می‌گوییم که در این دوره، عمل، از دیدگاه نظر، بر مبنای اندیشهٔ سنتی قرار داشت و نه در عمل، زیرا ضابطهٔ مناسبات جدید، اندیشهٔ سنتی نبود و در فقدان اندیشه‌ای متناسب با الزامات عمل، لاجرم، منطق عمل خود را تحمیل می‌کرد. این‌که گه‌گاه تاریخ‌نویسان ایرانی، نسنجیده، رفتار شاه طهماسب و شاه عباس در قبال فرستادگان خارجی را ماکیاوِلّی‌مآب توصیف کرده‌اند، به این علت است که این دو فرمانروا برای تأمین مصالح «ملّی» ایران‌زمین با اِعراض از اندیشهٔ سنتی و با تکیه بر منطق مناسبات جدید عمل می‌کرده‌اند و البته، دریافت آنان از این منطق، اگر بتوان گفت، «غریزی» بوده است. شاه عباس از الزامات قدرت سیاسی متمرکز و خودکامه، آگاهی ژرفی پیدا کرده بود و از این آگاهی برای تأمین مصالح «ملّی» سود می‌جست. تاریخ‌نویسان ایرانی از سده‌ای پیش که پس از سده‌ها در شرایط فقدان اندیشهٔ تاریخی و بویژه در بی‌التفاتی کامل به اندیشهٔ تاریخی و سیاسی تاریخ می‌نویسند، نمی‌دانند که سرشت قدرت همان است که ماکیاوِلّی برای نخستین بار به توضیح واقع‌بینانهٔ آن پرداخت و هر عمل سیاسی، برابر منطق و سرشت قدرت سیاسی، از دیدگاهی تبعت می‌کند که در تاریخ اندیشهٔ جدید تدوین مبانی آن را به ماکیاوِلّی نسبت داده‌اند. به اجمال، می‌توان گفت که در دورهٔ گذار، فرمانروایانی مانند شاه عباس که در راستای تأمین مصالح «ملّی» عمل می‌کردند، ناچار، در

عمل، از اندیشهٔ سنتی برای بازگشت به منطق قدرت سیاسی اِعراض می‌کردند. مشکل اساسی دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین و تاریخ اندیشه که من «دورهٔ گذار» نامیده‌ام، تعارض میان اندیشهٔ سنتی و سرشت مناسبات نوآیینی بود که البته، در ایران، به دنبال زوال اندیشه، آگاهی از آن تعارض پیدا نشد و اگرگه‌گاه، در عمل، مصالح «ملّی» تأمین شد، در بی‌خبری به منطق اندیشهٔ جدید بود. توضیح این تعارضِ میان نظر و عمل در این دورهٔ گذار، اساسی و هم‌چون دیباچه‌ای بر تحلیل وضعیتی است که در رویارویی ایران‌زمین با اندیشهٔ تجدّد و دوران جدید باید مورد توجه جدّی قرار گیرد. در این دوره، نظم کهن مناسبات ایران‌زمین با کشورهای دیگر با جهانی شدن این مناسبات در حال دگرگونی بنیادینی بود، اما آگاهی به این دگرگونی در قلمرو نظر امکان‌پذیر نشد. اندیشهٔ تجدّد و مناسباتی که بر شالودهٔ آن استوار شده بود، در تعارض با اندیشه‌ای سنتی ــ که بیش از پیش با گذشت زمان دچار تصلّب می‌شد ــ و نظام خودکامهٔ متمرکز، منطق خود را در غفلتِ به آن، تحمیل می‌کرد. در دورهٔ گذار، از نظر تاریخ اجتماعی ایران‌زمین، حدّ اعتدالی میان افراطِ قدرت مطلق خودکامه و تفریطِ سستی و تزلزل ارکان حکومت و نابسامانی‌های ناشی از قدرت‌های گریز از مرکز به وجود نیامد. نظام حکومتی ایران در این دوره میان خودکامگی برخی از شاهان صفوی و نابسامانی کامل کشور در نوسان بود و همهٔ رشته‌های گروه نخست در فرمانروایی گروه دوم پنبه می‌شد.

چنان‌که اشاره شد، این دفتر، نخستین جلد از پژوهش مفصلی است که در سه جلد انتشار خواهد یافت. این جلد از نظر تاریخی با شکست ایران در جنگ چالدران آغاز می‌شود و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس به پایان می‌رسد. اصطلاح ایران‌زمین را من در این جلد به معنای دقیق آن به کار برده‌ام و منظور از آن، ایرانِ بزرگ و حوزه‌ای از تمدن و فرهنگی است که بیست و پنج سده پیش در آن سرزمین ایجاد شد که هگل آن را نخستین دولت در تاریخ جهانی خوانده است و من، به تبع تاریخ‌نویسان، آن را «شاهنشاهی» ــ نه به معنای صورتِ فرمانروایی شاهی، در تلقّی عامیانهٔ آن، بلکه شیوه‌ای از فرمانروایی در

سرزمینی گسترده با اقوام گوناگون، زبان‌ها و آداب و رسوم متنوع ـ خوانده و پی‌آمدهای آن را در دگرگونی‌های تاریخی ایران بازگفته‌ام. با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، برخی از ایالت‌های آن جدا و فروپاشی ایران‌زمین نیز به طور بازگشت‌ناپذیری عملی شد. با فروپاشی ایران‌زمین، ایران در مرزهای کنونی آن تثبیت شد، اما در نظام فرمانروایی آن تغییری به وجود نیامد. کوشش برای طرح و تدوین «نظریهٔ انحطاط ایران» کوششی برای تدوین مفاهیم و مقولات تاریخ ایران نیز هست و به نظر می‌رسد که ایضاح آن مفاهیم و مقولات جز در درون نظریه‌ای عمومی امکان‌پذیر نیست. تاریخ‌نویسی ایرانی ـ اگر وجود داشته باشد ـ در غیاب اندیشهٔ تاریخی و در غفلت به تعریف مفاهیم و مقولات تاریخ ایران، در کاربرد آن‌ها از تداول عامیانهٔ اصطلاحات فراتر نمی‌رود و از این‌رو، بسیاری از زوایای تاریخ ایران تبیین‌ناپذیر باقی می‌ماند. تنها تعریف مفاهیم و تدوین مقولات تاریخ ایران می‌تواند ما را به ایضاح منطق نظام فرمانروایی در ایران رهنمون شود و اگر بتوان به احکام آن منطق دست پیدا کرد، می‌توان نظریه‌ای عمومی برای تاریخ ایران تدوین کرد. بدیهی است که به انجام رساندن این کوشش بزرگ که «آب دریایی است»، این‌جا و اکنون، امکان‌پذیر نیست، اما نمی‌توان «به قدر تشنگی نچشید». چنین کوششی هنوز کوششی تاریخ‌نگارانه ـ یا «علمی» به معنای رایج کلمه ـ نیست، بلکه کوششی برای نیل به خودآگاهی تاریخی و لاجرم، «فلسفی» است.

به مناسبت، این نکته را نیز باید بیفزایم که سه جلد این پژوهش، اگرچه توالی تحول تاریخی ایران را دنبال می‌کند، اما این توجه به صِرف توالی تاریخی ظاهری است : سه دورهٔ دوران جدید تاریخ ایران را می‌توان در درون سه نظریهٔ عمومی بررسی کرد. دورهٔ گذار تاریخ ایران، دورهٔ فروپاشی ایران‌زمین است و برای تبیین علل و اسباب این فروپاشی از طرح نظریهٔ انحطاط ایران گریزی نیست. دورهٔ دوم که من آن را «مکتب تبریز» خوانده‌ام، با اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنهٔ تبریز آغاز شد و با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران به پایان رسید. «مکتب تبریز»، کانون تجدّدطلبی، مشروطه‌خواهی، گسترش

اندیشهٔ آزادی و هواداری از حکومت قانون بود و توضیح این دوره و فراز و نشیب‌های آن نیازمند تدوین «نظریهٔ حکومت قانون در ایران» است. بدیهی است که بویژه دربارهٔ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران بسیار ــ و گاه خوب ــ نوشته‌اند، اما از دیدگاه بحث دربارهٔ تحول مفاهیم هنوز سخنی جدی گفته نشده است. گسست‌هایی که در مضمون مفاهیمی مانند «قانون» در این دوره صورت گرفت، نیازمند ایضاح مفهوم قانون و تحولی است که در مضمون آن صورت گرفت. بنابراین، توضیح دورهٔ تاریخی «مکتب تبریز» مشروط به ایضاح مفاهیم و مقولات است و نمی‌توان به تعارض‌های بنیادین میان فلسفهٔ حقوق جدید و قانون شرع و البته، کوشش‌هایی که برای رفع این تعارض صورت گرفته ــ اگرچه نادر ــ بی‌اعتنا ماند. این‌جا نیز بن‌بست جنبش مشروطه‌خواهی و تعطیل آن ــ که بنا به تعریف تعطیل بردار نبود ــ واقعه‌ای سیاسی و تاریخی نیست، بلکه فلسفی است و خاستگاه آن بحرانی در آگاهی است که نطفهٔ آن با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بسته شد، اما تأسیس و تدوین نظریهٔ آن امکان‌پذیر نشد. سومین جلد، بررسی دهه‌های میان پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی را در بر خواهد گرفت و کوشش خواهد کرد تا تبیینی از تحول مفهوم «انقلاب» از مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی به دست دهد. در این دهه‌ها مفهوم «انقلاب» دگرگونی بنیادینی پیدا کرد و جریان‌هایی نو در قلمرو اندیشه در ایران پدیدار شد که خاستگاه آن‌ها تجربهٔ شکست جنبش مشروطه‌خواهی و تفسیر اندیشهٔ سنتی بر پایهٔ نوعی از مارکسیسم مبتذل بود که بویژه با حزب توده وارد ایران شده بود. این تلفیق میان نوعی از ایدئولوژی سیاسی و اندیشهٔ سنتی در وضعیتی در تاریخ اندیشه در ایران ایجاد شد که به دنبال تصلّب سنت، به تدریج، گسستی، در نهان و ناآگاهانه، با اندیشهٔ سنتی ایجاد شده بود. در این دوره، بسیاری از نویسندگان، بی‌آنکه بدانند، در درون نظامی از ایدئولوژی‌های جدید استدلال می‌کردند، زیرا مجموعهٔ مفاهیم اندیشهٔ سنتی از مضمون کهن آن خالی شده بود و همین امر اجازه می‌داد تا وضعیتی ایجاد شود که من آن را «لغزش» از سنت به ایدئولوژی‌های جدید خواهم نامید و

کوشش خواهم کرد پی‌آمدهای این لغزش‌ها و مختصّات مکان آن لغزش‌گاه‌ها را نشان دهم. هم‌چنان‌که برای ایضاح منطق جنبش مشروطه‌خواهی و تبیین سرشت آن، نیازمند تدوین «نظریهٔ حکومت قانون» در ایران با توجه به نظریه‌های نظام مشروطه هستیم، در توضیح تحول مفهوم انقلاب از مشروطه‌خواهی تا اسلامی نیز نمی‌توان از بررسی تطبیقی صرف نظر کرد. مفهوم «انقلاب»، بیشتر از مفهوم نظام مشروطه، مفهومی جدید است و مضمون آن یکسره با دستگاه مفاهیم اندیشهٔ قدیم در تعارض قرار دارد. در این مورد نیز باید منحنی تحول مفهوم «انقلاب» از مشروطه‌خواهی تا اسلامی توضیح داده شود.

روش من در جلدهای سه‌گانهٔ این دفتر تطبیقی است، زیرا چنان‌که پیشتر گفته شد، توضیح برخی از مفاهیم مانند «مشروطه‌خواهی» و «انقلاب» که در دو سدهٔ اخیر به کار گرفته شد، بدون بررسی تطبیقی ممکن نیست. در آغاز بر آن بودم که در نخستین فصل هر جلدی از این پژوهش، شمه‌ای دربارهٔ دگرگونی‌های اندیشهٔ سیاسی در اروپا بیاورم و مبانی نظری تجدّد را با توجه به دوره‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران توضیح دهم، اما پژوهش دربارهٔ مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید به درازا کشید و مواد فراهم آمده بیش از آن بود که بتوان در فصلی در آغاز هر جلد به اجمال آورد. وانگهی، به مقیاسی که کار پژوهش پیش می‌رفت، به نظر رسید که پیوندها و گسست‌ها پیچیده‌تر از آن است که با نگاهی اجمالی به مبانی بتوان همهٔ زوایای آن را شکافت. ناچار، بر آن شدم تفصیل آن پژوهش‌ها را درکتابی مستقل و در سه جلد، برابر طرحی که برای کتاب حاضر تهیه کرده‌ام، در دسترس خوانندگان قرار دهم تا شاید کسانی را که بخواهند ژرف‌تر در «مشکل ایران» نظر کنند، به‌کار آید. هر جلد از آن کتاب با فاصلهٔ زمانی اندکی با جلدهای سه‌گانهٔ کتاب حاضر انتشار پیدا خواهد کرد و طرحی از دگرگونی‌های اندیشهٔ سیاسی در غرب به دست خواهد داد. اگر دیگران در این زمینه کاری قابل اعتنا انجام داده بودند، بدیهی است که من از نوشتن آن کتاب صرف نظر می‌کردم، اما چنان‌که در دیباچهٔ جلد نخست آن اشاره خواهم کرد، کمابیش، هیچ نوشتهٔ جدّی

دربارهٔ مبانی اندیشهٔ سیاسی در غرب در زبان فارسی وجود ندارد. جلدهای سه‌گانهٔ هر کتاب، اگرچه نوشته‌ای مستقل است، اما خوانندهٔ علاقه‌مند باید آن‌ها را در کنار هم مطالعه کند. هدف من آن بوده است که مجموع شش جلدِ این دو کتاب تنها طرحی از مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید با برجسته کردن «مشکل ایران» به دست دهد، اما پنهان نمی‌توانم کرد که این شش جلد، به‌رغم تفصیل آن‌ها، تنها طرحی از آن پژوهشی است که باید دیگران دنبال کنند. به نظر من، هنوز توان طرح جدّی «مشکل ایران» را پیدا نکرده‌ایم، اما گه‌گاه نشانه‌هایی به چشم می‌خورد که زمینهٔ آن در حال فراهم شدن است. نشانه‌هایی گذرا از دگرگونی در افق اندیشه دیده شده است و احتمال می‌رود که حاملان اندیشه‌های نو، ما را که به تکرار ترّهات خوگر شده‌ایم، در آینده‌ای نه چندان دور شگفت‌زده کنند. ضربه‌هایی که در دهه‌های گذشته بر جان و تن ایرانیان وارد آمده، کاری‌تر از آن بوده است که تحولی در بنیادها به دنبال نداشته باشد. وانگهی، ایرانیان، پیوسته، تنها در وضعی استثنایی به اندیشیدن جدّی روی آورده‌اند. من تردید ندارم که ایران بر لبهٔ یکی از آن پرتگاه‌های هولناکی است که بارها این کشور در برابر آن‌ها قرار گرفته است و چنان‌که از تاریخ ایران می‌توان دریافت، ایرانیان، پیوسته، در چنین شرایطی، دریافت خود از بحران ژرف را به ژرفای خودآگاهی تبدیل کرده‌اند.

موضوع این نخستین جلد، چنان‌که اشاره شد، طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران است. تفصیل این مطلب در واپسین فصل همین جلد آمده است، اما در هر یک از فصل‌های دیگر کوشیده شده است تا مباحثی به عنوان دیباچه بر آن نظریه آورده شود. در نخستین فصل، شمه‌ای از تاریخ دورهٔ گذار آورده شده و یادآوری این نکته دربارهٔ فصل تاریخی این کتاب ضرورت دارد که نگارنده این سطور، تاریخ‌نگار نیست. این دفتر رساله‌ای در تاریخ اندیشهٔ سیاسی است و اشارهٔ به حوادث تاریخی دورهٔ گذار تنها به عنوان دیباچه‌ای بر فهم درست تحول تاریخ اندیشهٔ سیاسی آورده شده است و از این‌رو، در فصلی که حوادث تاریخی را مرور می‌کنم، ناچار، به اشاره‌ای بسنده کرده‌ام و خوانندهٔ علاقه‌مند باید به

نوشته‌های تاریخی این دوره مراجعه کند. در این‌جا تنها به وجهی از تاریخ ایران‌زمین اشاره شده است که می‌تواند پرتوی بر تاریخ اندیشه بیفکند و با آن پیوندی ناگسستنی دارد. بدیهی است که در این فصل، هیچ نکتهٔ جالب توجهی برای اهل تاریخ نمی‌تواند وجود داشته باشد، بلکه آن را تنها باید از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی مرور کرد. رویدادهای تاریخ این دوره، بویژه، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت خاصی است، اما با کمال تأسف، تاکنون، از این حیث مورد بررسی قرار نگرفته است. همین خلأ نگارنده را جسور کرد تا برخی از رویدادهای این دوره را با تفصیل نسبی بیاورد. وانگهی، به نظر می‌رسد که رویدادهای تاریخی این دوره پیوندی بی‌سابقه با دگرگونی‌های اندیشه دارد: با جهانی شدن مناسبات سیاسی، از یک سو و زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین، از سوی دیگر، نقش رویدادهای تاریخی در فهم اندیشهٔ سیاسی اهمیتی خاص پیدا می‌کند و بویژه در مورد تاریخ اندیشه در دورهٔ گذار ایران‌زمین نمی‌توان به پرتوی که توضیح این نقش می‌تواند بر تبیین منطق تاریخ اندیشهٔ سیاسی بیفکند، کم‌بها داد.

در فصل دوم کوشش کرده‌ام تا طرحی از مشکل نظریهٔ «دولت» در ایران به دست دهم و تصور می‌کنم آن‌چه در این فصل آورده شده، به‌رغم اهمیتی که این موضوع دارد، هنوز از حدّ نازل طرح بحث فراتر نمی‌رود. تدوین مفهوم «دولت» برای تاریخ ایران در دورهٔ گذار، مشکلی اساسی برای تبیین تحول تاریخی آن است، اما هنوز پژوهش‌های بسیاری باید صورت بگیرد تا مقدمات تدوین نظریه‌ای بسامان فراهم آید. در فصل‌های سوم و چهارم ملاحظاتی را دربارهٔ دیدگاه متفاوت ایرانیان به دگرگونی‌های کشورهای اروپایی و اروپاییان به ایران در نهایت اجمال آورده‌ام. شمار سفرنامه‌ها و گزارش‌های فرستادگان سیاسی، بازرگانان و ماجراجویانی که در دورهٔ گذار به ایران سفر کرده‌اند، به صد مجلد بالغ می‌شود. بیشتر این نوشته‌ها تنها یک بار به چاپ رسیده‌اند و برخی از آن‌ها در شمار کمیاب‌ترین نوشته‌های چاپی‌اند. من فقرات مفصلی از این نوشته‌ها را ترجمه و برای آگاهی خوانندگان آورده‌ام تا شیوهٔ نگرش اروپاییان در آغاز دوران

جدید را نشان داده باشم. غَثّ و ثمین گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان بسیار است. اگرچه نویسندگان این گزارش‌ها و سفرنامه‌ها از دیدگاه منافع و مصالح خود در «مشکل ایران» نظر کرده‌اند، اما این‌جا نیوشای پند سعدی بوده‌ام که حتیٰ در حرف‌هایی که از سرِبازیچه گفته و نوشته شده‌اند، پندی نهفته است. یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که تنها شمار ناچیزی از این گزارش‌ها و سفرنامه‌ها به زبان فارسی برگردانده شده‌اند و بسیاری از مترجمان بافته‌های خود را با یافته‌های نویسندگان آن نوشته‌ها درآمیخته و «شیرِ بی‌یال و دُم و اشکمی» را به خوانندگان خود تحویل داده‌اند. بسیاری از نویسندگان گزارش‌ها و سفرنامه‌ها با اصطلاحات و مفاهیم اجتماعی، حقوقی و سیاسی اندیشهٔ اروپایی آشنایی کافی داشته‌اند و در بیشتر موارد، حتیٰ اگر ارزیابی آنان درست نمی‌بوده، سخن دقیقی گفته‌اند، اما هیچ یک از مترجمان ایرانی نتوانسته‌اند این گونه ظرایف را به فارسی انتقال دهند. دربارهٔ نخستین سفرنامه‌نویسان ایرانی نیز این نکته را نباید نادیده گرفت که آنان نخستین کسانی بودند که دربارهٔ برخی از دگرگونی‌های کشورهای اروپایی آگاهی‌هایی به ایرانیان داده‌اند و برای برخی از مفاهیم جدید اندیشهٔ غربی معادل‌هایی در زبان فارسی پیدا کرده‌اند. در مواردی که به چنین مفاهیم جدید برخورده‌ام، آن‌ها را برجسته کرده‌ام، بویژه این‌که با توجه به کاربرد آن مفاهیم جدید، در مواردی باید در دانسته‌های خود تجدید نظر کنیم. به عنوان مثال، با دقت در *سفرنامهٔ* میرزا صالح شیرازی که برخی از مفاهیم جدید، مانند «عدالت‌خانه»، در آن آمده است، باید پیشینهٔ ورود اندیشهٔ مشروطه‌خواهی به ایران را بیش از آن بدانیم که در نوشته‌های تاریخی رایج آمده است.

موضوع بحث فصل‌های پنجم و ششم اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار است. این هر دو فصل را باید تنها دیباچه‌ای بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار تلقّی کرد. شمار متن‌هایی که از این سه سده، تاکنون، به دست آمده و به چاپ رسیده، بسیار اندک است و احتمال می‌رود که در آینده نوشته‌های دیگری به دست آید، اما به دلایلی که از این پس گفته خواهد شد، به هر حال، دورهٔ گذار، دوره‌ای بس

نامساعد برای بسط اندیشهٔ سیاسی بود. در دورهٔ گذار، به دنبال مهاجرت‌های ایرانیان به شبه‌جزیرهٔ هند، در هندِ فارسیْ‌زبان نیز رساله‌هایی در تاریخ و سیاست نوشته شد و برخی از آن‌ها در سال‌های اخیر به چاپ رسیده است. این رساله‌ها را در این دفتر مورد بررسی قرار نداده‌ام و اگر گاهی به اشاره‌ای بسنده کرده‌ام، با این قصد بوده است که بی‌اهمیت بودن مجموعهٔ فرآورده‌های فرهنگی هند مسلمان در اندیشهٔ سیاسی را خاطر نشان کرده باشم. نظری به اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان را نیز از این‌رو به عنوان تکمله‌ای بر اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار آورده‌ام که در غیاب نظریه‌پردازی دربارهٔ اندیشهٔ تاریخی، تاریخ‌نویسان عناصری از اندیشهٔ سیاسی این دوره را در نوشته‌های خود آورده و کوشش کرده‌اند تا حوادث تاریخی را به محک آن بزنند. از کهن‌ترین ایام، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تاریخ‌نویسی پیوسته بخشی از نظریه‌پردازی دربارهٔ سیاست به شمار می‌آمد و همین سنت در دورهٔ گذار نیز ادامه پیدا کرد، اما تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر، با زوال اندیشهٔ تاریخی و آگاهی «ملّی»، بازپرداختی از اندیشهٔ سیاسی سلطنت مطلقه را جانشین اندیشهٔ تاریخی کردند.

واپسین فصل این نخستین جلد کوشش می‌کند تا طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران به دست دهد. بررسی امکان تدوین نظریهٔ انحطاط ایران، در این کتاب، تنها از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی صورت گرفته و چنان‌که گفته شد، تنها به طرحی بسنده شده است، زیرا هنوز مقدمات لازم برای بررسی همه‌سویهٔ تاریخ ایران بویژه در این دوره فراهم نیست. وانگهی، افزون بر ابزارهای مادی، پژوهشی جدّی دربارهٔ این دوره که از بسیاری جهات، «منطق شکست» بر آن حاکم بوده، نیازمند نظریه‌ای عمومی یا بهتر بگویم، نوعی «فلسفهٔ تاریخ» است و تا زمانی که چنین نظریه‌ای تدوین نشده باشد، کار دشوار نوشتن تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نخواهد توانست به دستاورد مهمی نایل آید. جدا کردن تاریخ اندیشهٔ سیاسی از دیگر وجوه تاریخ اندیشه در ایران و کوشش برای تدوین نظریه‌ای، به گونه‌ای که من از نزدیک به سه دهه پیش شروع کرده‌ام، از این حیث می‌تواند موجّه باشد که این بررسی پرتوی بر ناحیه‌ای از تاریخ اندیشه در ایران می‌افکند

و چه بسا بتوان برخی از قواعد و احکام منطق تحول اندیشهٔ سیاسی در ایران را به نواحی دیگر تاریخ و تاریخ اندیشه تعمیم داد. چنان‌که از بررسی تطبیقی برمی‌آید، این دوره از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران را به اجمال می‌توان در مفهوم «منطق شکست» خلاصه کرد و من کوشش می‌کنم تا دو رویکرد متعارض غرب و ایران را در این دورهٔ گذار نشان دهم و گمان می‌کنم که دفتر دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز و با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی پایان می‌یابد، برای همیشه بسته شده است. «مکتب تبریز»، کانون نخستین اصلاحات و مکان تکوین نخستین آگاهی از شکست و کوشش برای ایضاح منطق آن بود.



برای سهولت دستیابی به منابع و ارجاعات، یادداشت‌های هر صفحه در پایین همان صفحه آورده شده و تا جایی‌که ممکن بوده، کوشیده‌ام تا بحث‌های فرعی و موارد اختلاف را در آن یادداشت‌ها نیاورم. وانگهی، برای استفادهٔ بیشتر از جا، نشانه‌های کتاب‌شناختی کامل را در پایان هر جلد آورده و در یادداشت‌ها تنها به ذکر نام نویسنده و عنوان کتاب یا مقاله بسنده کرده‌ام تا خوانندهٔ علاقه‌مند بتواند در کتابنامهٔ تفصیلی نشانه‌های کامل آن را پیدا کند. در بخش پایانی هر جلد دو کتابنامه به فارسی و عربی و زبان‌های اروپایی آمده است. اگر ارجاعی در یادداشت‌ها به یکی از زبان‌های اروپایی آمده باشد، به معنای آن است که برای یافتن نشانه‌های کامل آن باید به کتابنامهٔ منابع اروپایی مراجعه کرد و در صورت فارسی یا عربی بودنِ نام نویسنده و عنوان برای یافتن نشانه‌های کتاب‌شناختی آن ارجاع باید به کتابنامهٔ فارسی و عربی مراجعه کرد. چنان‌که به یک اثر در چند صفحه ارجاع داده شده باشد، ارجاع نخست کامل‌تر و ارجاعات بعدی کوتاه‌تر آورده شده است. به عنوان مثال، ارجاع به احمد کسروی، «شیخ صفی و تبارش»، *کاروند کسروی*، در کتابنامه به قرار زیر آمده است : احمد کسروی،

«شیخ صفی و تبارش»، *کاروند کسروی*، به کوشش یحییٰ ذکا، تهران امیرکبیر ۱۳۵۲. چنان‌که نوشته‌ای فاقد نویسنده یا از نویسنده‌ای گمنام باشد، در ارجاع تنها به ذکر عنوان کتاب بسنده شده است. به عنوان مثال، منظور از *جهانگشای خاقان* ــ که نویسندهٔ آن شناخته نیست ــ اثر زیر است: *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتّا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۴. نشانه‌های کتاب‌شناختی برخی نوشته‌های اروپایی در کتابنامهٔ فارسی برای استفادهٔ خوانندهٔ علاقه‌مند آورده شده است، حتیٰ اگر در متن به آن ارجاع داده نشده باشد. به عنوان مثال: اُروج‌بیگ بیات، *دون ژوان ایرانی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۸، اگرچه در کتابنامه آورده شده، اما فقرات نقل شده در متن از برگردان انگلیسی آن اثر ترجمه شده است. بنابراین، نشانه‌های ارجاعِ به *Don Juan of Persia* را باید در کتابنامهٔ نوشته‌های اروپایی جست. در کتابنامه تنها به نشانه‌های کتاب‌شناختی آن دسته ترجمه‌های فارسی از سفرنامه‌های اروپاییان اشاره شده است که ترجمه از اهمیتی نسبی برخوردار بوده است.



اگرچه کار پژوهش این نخستین جلد در ایران آغاز شده بود و در مدت اقامت نگارنده در پاریس به عنوان وابستهٔ پژوهشی در مرکز ملّی تحقیقات علمی فرانسه (C.N.R.S.) نیز ادامه پیدا کرد، اما عمدهٔ کارِ نوشتن در یک سال اقامت در برلین در مرکز مطالعات عالی (Wissenschaftskolleg zu Berlin) آن شهر امکان‌پذیر و از آن پس بار دیگر در پاریس دنبال شد. افزون بر کتابخانه‌های ملّی، مدرسهٔ زبان‌های شرقی، سوربن، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه پاریس، بنیاد علوم سیاسی همان شهر، بویژه دسترسی به گنجینهٔ کتابخانه‌های ملّی و دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های برلین که به لطف کتابداران مرکز مطالعات عالی برلین امکان‌پذیر شد، هم‌چون مائدهٔ بیکرانی برای تهیهٔ اثر حاضر و

نخستین جلد تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید ــ که در دست انتشار است ــ بود. اگر نگارنده توانی بیشتر می‌داشت، با امکاناتی که در آن شهر در اختیار بود، مجلدات این دو دفتر پربارتر، پخته‌تر و چه بسا کامل‌تر از این فراهم می‌آمد، اما امکانات بیشتر از توان استفاده بود و آن فرصت از دست رفت. کار در آن مرکز و امکان گفتگو و مباحثهٔ پیوسته با دانشمندانی با تخصص‌ها و مشرب‌های گوناگون موجب شد که بتوانم یافته‌ها و دریافت‌های خود از برخی مطالب جلد نخست *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* را به محکِ دانش و تجربهٔ آنان بزنم و از این راه از برخی خطاها پرهیز کنم و امیدوارم که توانسته باشم به دقّتی کمابیش مطلوب برسم. تهیهٔ تصویر برخی دیگر از منابع کمیاب نیز به همت دوستان علاقه‌مندی امکان‌پذیر شد که به کتابخانه‌های معتبری دسترسی داشتند که پای نگارنده به آن‌ها نمی‌رسید. برخی نیز در فراهم آوردن امکانات فنی و کار تحریر یاری‌های ارزنده‌ای کرده‌اند. از این‌رو، بدیهی است که نمی‌توان از همهٔ آنان نام برد و امیدوارم همین اشارهٔ اجمالی به سهم همهٔ آنان مبین مراتب حق‌گزاری من بوده باشد. برخی از دوستان که شمار آنان از انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کند، در طول سال‌هایی که جلدهای نخست این دو کتاب فراهم می‌آمد، پیوسته نگران پیشرفت کار بودند و نگارندهٔ این سطور بیشتر از آن به آنان مدیون است که بتواند به جمله‌ای بسنده کند.

فصل نخست

از چالدران تا ترکمان‌چای

بنیادگذاری سلسلهٔ صفوی بیشتر از آن‌که فصلی از تاریخ ایران‌زمین باشد، آغاز دورانی است که تاکنون، به‌رغم سخنان بسیاری که دربارهٔ آن گفته شده، سرشت و بسیاری از زوایای پراهمیت آن هم‌چنان در تاریکی بازمانده است. برآمدن صفویان و فراهم آمدن مقدمات وحدت سرزمینی ایران با دگرگونی‌های ژرفی در تاریخ مغرب‌زمین هم‌زمان بود که منطق بی‌امان آن، منطق چیرگی بر عالم و آدم و نیز سیطرهٔ منطق مناسبات جهانی بود و بدیهی است که دامنهٔ گستردهٔ این چیرگی که بر شالودهٔ اندیشه‌ای نوآیین استوار شده بود، تا ایران‌زمین نیز که هم‌چون پلی میان خاور دور و مغرب‌زمین قرار داشت، کشیده شد. در ایران، این دوران تاریخی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، در جهل به ماهیت آن گذشت و از آن‌جاکه نظریه‌پردازان جنبش مشروطه‌خواهی نتوانستند با تأملی در ویژگی‌های این دوران، تأسیس فلسفهٔ سیاسی نوزایش و تجدّد ایران‌زمین را وجههٔ همت خویش قرار دهند، آن جنبش نیز راه به جایی نَبُرد و لاجرم، به بن‌بست رانده شد و به شکست انجامید. دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین که با شکست ایران در جنگ چالدران آغاز شد و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس به پایان رسید، از دیدگاه تحول آتی اندیشه و عمل ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارد، از بسیاری جهات، خاستگاه دگرگونی‌های سدهٔ اخیر ایران به شمار می‌رود و وجهی از «منطق شکست» آن دوره را بازتاب می‌دهد. پژوهش حاضر کوشش می‌کند تا پرتوی بر سرشت این «منطق شکست» بیفکند و در جلدی دیگر واکنش‌های به آن شکست دنبال و بررسی خواهد شد. تردیدی

نیست که در این فصل نمی‌توان به تفصیل به تاریخ تحولات ایران‌زمین از برآمدن صفویان تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس پرداخت و البته، چنین توضیحی در این‌جا که کوشش می‌کنیم تا طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران را عرضه کنیم، چندان ضروری نیست. از این‌رو، در این فصل به اشاره‌ای به برخی از وجوه تحول تاریخی ایران‌زمین بسنده خواهیم کرد که از دیدگاه تاریخ اندیشه و منطق درونی آن جالب توجه می‌تواند باشد. اشارهٔ به حوادث تاریخی تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه و بویژه تاریخ اندیشهٔ سیاسی خواهد بود و بدیهی است که خواننده، پیش از مرور این صفحات، باید طرحی از تاریخ سیاسی ایران را در ذهن داشته باشد. در این‌جا تنها به برخی از حوادث تاریخی این دوره اشاره می‌کنیم و این اشاره با توجه به اندیشه و از دیدگاه آن و هم‌چون درآمدی بر تاریخ اندیشه خواهد بود. در نوشته‌های تاریخی این دوره، به طور عمده، تنها می‌توان گزارش‌های تاریخی ایران‌زمین را بازیافت و از آن‌جاکه اندیشهٔ تاریخی به دنبال زوال اندیشه، جز بازتابی از انحطاط تاریخی ایران‌زمین نمی‌توانست باشد، گزارش نویسندگان از دگرگونی‌های تاریخی این دوره نیز در قالب نثر فنّی، مصنوع و پرتکلّف و عاری از اندیشهٔ تاریخی دورهٔ صفوی بیان شده است. آن‌چه در این نوشته‌ها که با توجه به اندیشهٔ سیاسی سلطنت مطلقه، شاه در کانون گزارش آن‌ها قرار دارد، دربارهٔ تاریخ دگرگونی‌های سیاسی کشور آمده، به طور کلی برای خوانندهٔ امروزی خرسندکننده نیست و باید مضمون آن را به محک گزارش‌ها و سفرنامه‌های بیگانگانی که در آن زمان به ایران سفر کرده‌اند، زد، زیرا برخی از اینان حوادث را با ضابطه‌ها و با توجه به سرشت دوران جدید گزارش کرده و نکته‌های پراهمیتی را دربارهٔ نظر و عمل ایرانیان آن دوره در رویارویی با دورانی که در مغرب‌زمین آغاز می‌شد، یادآور شده‌اند. وانگهی، در دهه‌های اخیر، نویسندگان ایرانی و ایران‌شناسان، پژوهش‌های تاریخی پراهمیتی را دربارهٔ دورهٔ مورد بحث ما انجام داده‌اند که ما را از پرداختن به تفصیل تاریخ این دوره باز می‌دارد. بنابراین، آن‌چه پایین‌تر می‌آید، تصویرهایی از چشم‌اندازهای

جالب توجه این دوره با تأکید بر نتایجی است که از دیدگاه تحول آتی ایران‌زمین می‌توان گرفت.

دربارهٔ برآمدن صفویان و خاستگاه قومی، آیینی و فرهنگی آنان از شیخ صفی‌الدین اردبیلی تا نخستین شهریار و بنیادگذار این سلسله، شاه اسماعیل، تاریخ‌نویسان ایرانی و بیگانه سخنان فراوان نوشته‌اند. در این‌جا بر پایهٔ پژوهش‌های احمد کسروی می‌توان به اجمال گفت که نیای شهریاران صفوی از صوفیانِ اهل اردبیل در آذربایجان، فارسی‌زبان و پیرو مذهب شافعی از اهل سنت و جماعت بود[1] و در واپسین دهه‌های سدهٔ هفتم چنان آوازه‌ای به هم‌رسانده بود که خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی در نامه‌ای به شیخ، او را «مطرح انوار هدایت و مظهر اسرار ولایت» خوانده و «اندک وجهی بر ولایت مذکور حواله» کرده است.[2] نخستین بار، احمد کسروی در پژوهش خود با عنوان «شیخ صفی و تبارش» به نکته‌هایی دربارهٔ خاستگاه صفویان اشاره می‌کند که پس از او بیشتر تاریخ‌نویسانِ این سلسله بر درستی آن‌ها تأکید کرده و اشارات او را بسط داده‌اند. کوتاه سخن کسروی این است که

> شیخ صفی و پدرانش تا آن‌جاکه به راستی شناخته می‌باشند، از بومیان آذربایجان و زبان ایشان آذری می‌بوده و ترکی ــ که شاه اسماعیل با آن شعر سروده ــ سپس در آن خاندان رواج یافته. می‌باید گفت : از شیخ صفی تا شاه اسماعیل که دویست سال کمابیش گذشته، در خانوادهٔ صفوی سه دگرگونی رخ داده :
>
> ۱. شیخ سیّد نمی‌بوده و نبیرگان او سید شده‌اند؛
>
> ۲. شیخ سنّی می‌بوده و نبیرهٔ او، شاه اسماعیل، شیعیِ سنّی‌کُش درآمده؛
>
> ۳. شیخ فارسی‌زبان می‌بوده و بازماندگان او ترکی را پذیرفته‌اند. دربارهٔ زبان جای شگفتی نیست، زیرا به شوندِ پیش‌آمدهای

---

۱. احمد کسروی، «شیخ صفی و تبارش»، *کاروند کسروی*، ص. ۸۶-۵۵.
۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *سوانح الافکار*، ص. ۲۴۵.

تاریخی، سراسر آذربایجان زبان خود را که آذری می‌بوده، از دست داده، این خاندان هم پیروی کرده‌اند. دربارهٔ کیش هم از زمان مغول در ایران شیعی‌گری رو به رواج داشته و زمان به زمان فزون‌تر می‌گردیده، صفویان نیز هم‌رنگی نموده‌اند. تنها دشمنی شاه اسماعیل با سنّیان شگفت می‌نمود و درخور جستجو می‌بود.[۱]

از رویدادهای پراهمیت آغاز فرمانروایی صفوی جنگ چالدران و شکست شاه اسماعیل در این جنگ بود، اما پیش از پرداختن به جنگ چالدران به عنوان نقطهٔ آغاز دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین، با توجه به نکته‌ای که این‌جا موضوع بحث ماست، اشاره‌ای به نحوهٔ جلوس شاه اسماعیل و بویژه به سیاست او در تحمیل مذهب رسمی یگانه ضرورت دارد. شاه اسماعیل که به سال ۱۴۸۷/۸۹۲ زاده شده بود، در سال ۱۵۰۵/۹۰۷، یعنی در پانزده سالگی، پس از پیروزی بر الوند میرزا، واپسین فرمانروای آق‌قوینلوها و فرار او، وارد تبریز، پایتخت آنان شد و خود را شاه ایران خواند. در همان روز، سکّهٔ «علی ولیُّ‌الله» زدند و شاه اسماعیل تشیع را مذهب رسمی اعلام کرد و فرمان داد تا خطبه به نام دوازده امام خوانده شود. نویسندهٔ ناشناختهٔ *تاریخ عالم‌آرای صفوی* در بیان سیاست مذهبی شاه اسماعیل و تحمیل تشیع به مردم تبریز می‌نویسد:

اما قزلباش گفتند: "ای شهریار، فکری باید کرد در خواندن خطبهٔ اثنیٰ‌عشر، چراکه دویستْ سیْ‌صد هزار کس در تبریزند و از زمان حضرت تا حال، این خطبه راکسی برمَلا نخوانده و می‌ترسیم که مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی‌خواهیم. نَعُوذُ بالله که رعیت برگردند. پس، می‌باید که در این باره فکری کرد." شاه فرمود که مرا به این کار بازداشته‌اند و خدای عالم با حضرت، همراه من‌اند و من از هیچ‌کس باک ندارم. به توفیق‌الله تعالیٰ، اگر رعیت هم حرفی بگویند، شمشیر از غلاف می‌کشم و به عون خدا یک کس را زنده نمی‌گذارم.

۱. احمد کسروی، همان، ص. ۷ـ۵۶.

روز جمعه خودم می‌روم و خطبهٔ اثنیٰ‌عشر می‌خوانم.

اما شاه در فکر بود که می‌دانست که قزلباش راست می‌گویند. چون به خواب رفت، دید که برابرش نور پاک حضرت امیر نمودار گردید و گفت: "ای فرزند دغدغه به خاطر مرسان! روز جمعه می‌فرمایی که قزلباش تمام یراق‌پوش می‌آیند و در میان دو کس از رعیت قرار می‌گیرند و در وقتِ خطبه، اگر رعیت حرکت کنند، ایشان را قزلباش گرفته، می‌کُشند و به این تدبیر بفرما خطبه بخوانند!" آن سرور از خواب بیدار شد، خوشحال گردیده، فرمود که حسین‌بیگ لَلِه و ابدال‌بیگ با سران قزلباش آمدند. شرح خواب را بیان کرد. ایشان گفتند: "حقّا که بدون این تعلیم نمی‌شود!"

روز جمعه، شاه رفت به مسجد جامع و فرمود مولانا احمد اردبیلی که یکی از اکابر شیعه بود، بر سر منبر رفت و شاه خود بر فراز منبر رفت و شمشیر جهانگیری برهنه کرد، چون آفتاب تابان کشیده. چون خطبه خواند، غلغله از مردم برخاست، اما دو دانگِ آن شهر شُکرها کرده، گفتند: "قربانِ لب و دهان تو گردیم ای حضرت مولانا!" اما چهار دانگِ دیگر رفتند که از جا حرکت کنند که از دو طرف فروکشیدند جوانان قزلباش. چون خطبه خوانده شد، حضرت شاه شمشیر بلند کرده، گفت: "تبّرا کنید!" آن بود که بعد از مدت نُه‌صد سال، آن تبّرا را هیچ گوشی نشنیده بود و آن دو دانگ به آواز بلند، "بیش باد و کم مباد!" گفتند و آن چهار دانگ دیدند که جوانان قزلباش خنجرها و شمشیرها در دست، گفتند: "هر کدام که نمی‌گویید، کشته می‌شوید." تمام، از ترس خود، آن گفتند که شاه فرمود. همین تبّرایی تَبَرِ بزرگ در دست و در پیش، جلو شاه می‌رفت و تبّرا می‌کرد.[1]

---

۱. *تاریخ عالم‌آرای صفوی*، ص. ۵-۶۴.

آن‌چه دربارهٔ سیاست مذهبی شاه اسماعیل در نوشته‌های تاریخی ایرانی آمده، با گزارش‌های سفیران و جهانگردانی که در همان دوره به دربار صفوی آمده‌اند، سازگار است. به عنوان مثال، آنْجِلِلّوی ایتالیایی که در زمان شاه اسماعیل از ایران دیدار کرده و مانند بسیاری از نویسندگان اروپایی از او با عنوان «صوفی» یاد می‌کند، می‌نویسد :

"صوفی" خویشتن را بر تبریز فرمانروا کرد. پس از ورود بدان شهر با نهایت بیرحمی در حق گروه مخالفان رفتار کرد، چنان‌که بسیاری از مردم از ملّایان گرفته تا زنان و کودکان را ریزْریز کرد. سرانجام، همهٔ مردمِ پیرامون آن سامان، فرمان او راگردن نهادند و همهٔ ساکنان شهر، شِعار او راکه جُبّه‌ای سرخ‌رنگ بود، بر تن کردند. در این نبرد، بیش از بیست هزار تن کشته شدند. آن‌گاه فرمان داد تا استخوان چند تن از بزرگان را از گور بیرون آوردند و سوختند. مادر خود را نیز کشت، زیرا به یاد آورد که شنیده بود که آن زن، پس از زادن اسماعیل خواسته بود او را بکشد. از این گذشته، آن زن از خاندان دشمن بود.[۱]

دورهٔ صفوی، و نیز به اعتباری دوران جدید تاریخ ایران، با جنگ چالدران آغاز می‌شود و از این حیث، این جنگ سرنوشت‌ساز برای شاه اسماعیل، شایان توجه و تأمل جدّی است. این جنگ، نخستین جنگ پراهمیت دوران جدید ایران‌زمین و پیش‌درآمد جنگ‌های دیگری بود که پس از چیرگی نظام قبیله‌ای قاجاران و بویژه با جنگ‌های ایران و روس و شکست ایران به فروپاشی ایران‌زمین انجامید و ایران به محدودهٔ مرزهای کنونی فروکاسته شد. جنگ چالدران بی‌اعتباری سازمان‌دهی کهن ارتش ایران و اندیشهٔ سیاسی و نظامی فرمانده و سرداران آن را در برابر ارتشی که کمابیش با جنگ‌افزارهای نو، بویژه توپ و شمخال، مجهز شده بود، آشکارا نشان داد. اگرچه شاه اسماعیل خود فرمانده نظامی برجسته‌ای بود، اما یکسره با بنیاد اندیشهٔ سیاسی و نظامی

---

۱. جووان‌ماریا آنجللو، «سفرنامه»، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ص. ۳۱۰.

جدیدی که چونان شبحی در آستانهٔ در ایستاده و سایهٔ آن همهٔ شؤون حیات اجتماعی، سیاسی و نظامی را فراگرفته بود، بیگانه بود و ترکیبی از اندیشهٔ سلطنت، تشیع و تصوف که بیش از آن‌که اندیشه‌ای نظام‌یافته باشد، مذهب مختار نظام حکومتی بود، به مانع معرفتی عمده‌ای در راه دریافت اندیشهٔ نوآیین دوران جدید تبدیل شده بود. لازم به یادآوری است که ترکان عثمانی از حدود سال ۱۴۲۰/۸۲۳ با توپ آشنایی داشتند، در محاصرهٔ قسطنطنیه، به سال ۱۴۵۳/۸۵۷، آن را با مهارت کامل به کار گرفتند و خود توپ‌های بسیار بزرگی می‌ریختند. ایرانیان نیز از زمان اوزون‌حسن، فرمانروای آق‌قوینلو، به اهمیت توپخانه پی برده بودند و به سال ۱۴۷۱/۸۷۵، حکمرانِ ونیز، محموله‌ای از سلاح‌های آتشین را برای اوزون‌حسن ارسال داشت که در قبرس توقیف شد.[۱] پس از شکست از سپاهیان عثمانی در فرات علیا اوزون‌حسن از ونیز درخواست کمک کرد و حکمران ونیز نیز جوزافا باربارو را به عنوان سفیر برگزید و به سال ۱۴۷۳/۸۷۷، دو کشتی جنگیِ سَبُک و دو کشتی جنگی بزرگ به سوی ایران گسیل داشت که «شانزده توپ بزرگ، دویست گلوله کمان از مفرغ و آهن، یک‌هزار تفنگ، سه‌هزار سمبهٔ آهنی برای گلوله‌ها، باروت و سایر وسایل از این قبیل» را شامل می‌شد. «علاوه بر این‌ها یک فوج تفنگدار و توپچی تحت نظر چهار فرمانده کل و یک سرهنگ به نام تُمْماسو دا ایمولا در آن کشتی‌ها بودند».[۲]

بیست و شش سال پیش از جنگ چالدران، شیخ جنید نیز در محاصرهٔ قلعهٔ گلستان از سلاح‌های آتشین استفاده کرد، اما قطع مناسبات گذرای ایران با

---

۱. راجر سیوری، *ایران عصر صفوی*، ص. ۴۲.

۲. والتر هینتس، تشکیل *دولت ملّی در ایران*، ص. ۴-۷۳. در «سفرنامهٔ» کاترینو زنو، شمار و نوع جنگ‌افزارهای ونیزی با آن‌چه در دیگر منابع آمده، تفاوت دارد. ر.ک. *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، همان، ص. ۲۱۵. آنجوللو نیز در سفرنامهٔ خود می‌نویسد که اوزون‌حسن «از ونیزی‌ها درخواست توپخانه کرد که پس از اندک زمانی با نیروی دریایی خود به قبرس برایش فرستادند، اما دیر رسید، یعنی پس از آن‌که حسن‌بیگ با ترکان جنگیده و به سختی شکست خورده و به تبریز بازگشته بود و در آن‌جا بود که آقای جوزافا باربارو با توپخانه به درگاهش رسید.» همان، ص. ۲۷۸.

دولت‌های اروپایی موجب شد تا ایرانیان نتوانند خود را به سلاح‌های آتشین مجهز کنند. ناگفته نماند که این قطع مناسبات گذرا تنها وجه بیرونی بی‌توجهی ایرانیان به سلاح‌های آتشین بود، در حالی‌که عامل سرنوشت‌ساز، مانع معرفتی فرمانروای ایران‌زمین بود که با تکیه بر اندیشه‌ای خلاف زمان، کاربردِ آن سلاح‌ها را موافق آیین جوانمردی نمی‌دانست. اندک توجه فرمانروایان ایران، از جنگ چالدران تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، به سامان ارتش جدید، ناشی از وضعیتی بود که خود را به آنان تحمیل می‌کرد، اما رشته‌های تدبیر این توجه اندک نیز بر اثر بی‌توجهی آنان به منطق این سامان جدید پنبه می‌شد. در جای دیگری خواهیم گفت که اندیشهٔ نظامی جدید و فن جنگ، از ارکان اندیشهٔ سیاسی جدید و ماکیاوللی، بنیادگذار اندیشهٔ سیاسی جدید، از اندیشمندان استراتژی نظامی نیز بود و تأمل در سامان ارتش را به عنوان بخشی از تحلیل رابطهٔ نیروهای سیاسی و مناسبات میان کشورها به اندیشهٔ سیاسی جدید پیوند زد.[1] برعکس، اندک توجه ایرانیان به جنگ‌افزارهای جدید و در سده‌های آتی به علم جدید و فرآورده‌های آن از بدِ حادثه بود و آنان هرگز التفاتی به مبانی علم و اندیشهٔ جدید، عقلانیت نوآیین آن و دگرگونی‌هایی که در مغرب‌زمین به دنبال آورد، نداشتند. جنگ چالدران نشان داد که در آغاز دورهٔ گذار هنوز تصور می‌شد که با تیغ جوانمردیِ «مرشد کامل» می‌توان به مصاف جنگ‌افزارها و جنگ جدید رفت. این تلقّی، اگرچه با گذشت زمان و بر اثر تجربه‌های تلخ، کمابیش از میان رفت، اما تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، و حتیٰ پس از آن، رویکردی جدّی به این امر امکان‌پذیر نشد.

پیش از آن‌که بحث دربارهٔ جنگ چالدران و نتایج آن را برای تقدیر تاریخی ایران‌زمین دنبال کنیم، باید اشاره‌ای اجمالی به وضعیتی بکنیم که از نیمهٔ دوم سدهٔ نهم/پانزدهم در مناسبات میان شرق اسلامی و مغرب‌زمین ایجاد شده

---

1. Felix Gilbert, «The renaissance of the art of war», Edward M. Earle, *Makers of Modern Strategy*, p. 3-25.

بود.[۱] با سقوط قسطنطنیه به دنبال هجوم سلطان محمد دوم در ۸۵۷/۱۴۵۳ و تصرف جزایر دریای اژه و جزیرهٔ کْریمه، امپراتوری رُم شرقی سقوط کرد و خلافت عثمانی تا مرزهای ایتالیا گسترش یافت. بدین سان، خلافت عثمانی، از سویی، با جمهوری‌های ایتالیا بویژه رُم، جِنِوا و ونیز و از سوی دیگر، با بخش‌هایی از ایران‌زمین همسایه شد که مرد قدرتمند آن اوزون‌حسن بود و هم‌او با اتحادی که با ترابوزان و گرجستان، یعنی دو کشور مسیحی، بسته بود، راه ترکان عثمانی را بست. بدیهی است که قدرت‌های بزرگ اروپایی که به دنبال گسترش امپراتوری عثمانی به رویارویی با دستگاه خلافت کشیده شده بودند، به دقت، تحولات مناسبات ایران و عثمانی را دنبال می‌کردند و از آن‌جاکه درگیری‌های ایران و عثمانی می‌توانست توجه سلطان عثمانی را برای مدتی از غربِ خلافت به شرق آن معطوف کند، با فرستادن سفیرانی، خواستار ایجاد اتحادیه‌ای علیه خلافت عثمانی شدند، اما با تصرف ترابوزان به دست سلطان عثمانی، مناسبات میان اوزون‌حسن و سلطان تیره شد و جنگ‌هایی را به دنبال آورد که در نهایت، چنان‌که گذشت، در آن جنگ‌ها اوزون‌حسن شکست خورد و با سقوط دولت آق‌قوینلو، مقدمات برآمدن صفویان فراهم آمد.[۲]

به خلاف آق‌قوینلوها که تنها بر بخشی از ایران‌زمین فرمانروایی داشتند، شاه اسماعیل با از میان برداشتن قدرت‌های محلی که شمار آن‌ها افزون بر ده حکومت خودمختار بود، وحدت سرزمینی باستانی ایران بزرگ را تجدید کرد[۳] و بدین سان، قدرتی بزرگ در همسایگی خلافت عثمانی شالوده‌ای استوار پیدا کرد که می‌توانست در رابطهٔ نیروها و مناسبات دولت‌های اروپایی با خلافت

---

۱. دربارهٔ موقعیت ایران در رویارویی با دو قدرت بزرگ این دوره، ر.ک.
V. Minorsky, «La Perse au XVe siècle», *Iranica*, p. 317-326.

۲. برخی از وجوه سیاست خارجی ایران در زمان فرمانروایی آق‌قوینلو در نوشتهٔ نه چندان معتبر زیر بررسی شده است: عبدالحسین نوایی، *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، ص. ۱۰۹ و بعد.

۳. حسن‌بیگ روملو، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، ج. دوازدهم، ص. ۷۸؛ نیز مقایسه شود با نصرالله فلسفی، زندگانی *شاه عباس اول*، ج. نخست، ص. ز.

عثمانی نقشی تعیین‌کننده داشته باشد. سلطان سلیم، پس از آنکه به سال ۱۵۱۲/۹۱۸ پدر خود، سلطان بایزید را از تخت سلطنت برکنار کرد و خود به جای او نشست، اختلافاتی با برادران خود پیدا کرد و شاه اسماعیل با استفاده از فرصت و با فرستادن نورعلی، خلیفهٔ روملو، صوفیان هوادار خود را متحد کرد و آنان در آناتولی شورشی برپا کردند، خطبه به نام صوفی بزرگ خواندند و فرمانده سواران ترک را با هزار و پانصد تن به قتل رساندند و سرهای آنان را پیش شاه اسماعیل فرستادند. سلطان سلیم قصد داشت پس از جلوس بر تخت سلطنت، کار پادشاه ایران را که بویژه به دنبال اعلان رسمی‌شدن تشیع به عنوان تنها مذهب کشور، جدّی بودن خطر گروه‌های هوادار مرشد کامل در ناحیهٔ آناتولی در قلمرو عثمانی و نیز میلی که شاه اسماعیل می‌توانست به ائتلاف با قدرت‌های اروپایی برای ایجاد جبههٔ واحدی در برابر خلافت عثمانی داشته باشد، به دشمن عمدهٔ او تبدیل شده بود، یکسره کند، اما شاه اسماعیل که شاید موقع را برای جنگی تمام‌عیار مناسب نمی‌دید، در انتظار دگرگونی احتمالی در رابطهٔ نیروها، به نامه‌های موهن و تهدیدآمیز سلطان به نرمی پاسخ می‌داد.

سلطان سلیم در نخستین نامه به شاه اسماعیل با اشاره‌ای به ناخشنودی خود از اقدامات نامطلوب او در آناتولی خطاب به پادشاه ایران نوشت که باید

> از کارهای بد و کردارهای ناصواب و سیرت‌های زشت پشیمانی نمایی و از درونِ دل و صمیم جان به توبه و استغفار درآیی و آن قلاع و بقاع که زمینش در زمان پیشین، سمّ ستوران لشکر منصور ما را روی مالیده و از فعال مطایا هر گوشه‌ای از آن نواحی حلقهٔ افکندگی به گوش کشیده بود، از مضافات ممالک عثمانی محسوب داشته و اگر چنان‌چه بر آن اعمال فضیحه مُصِرّ و مُجِدّ باشی، اِن شاءَ الله تعالیٰ الاعز، عرصهٔ آن مملکت که از روی تَغَلُّب به دست تصرفت افتاده است، عَن قریب، مخیم اُردوی عساکر نصرت‌مآثر خواهد شد. مدتی است از غایت سبکباری، سودای سرداری در سر

داری و از فرط خودرأیی، دعوی جهانگیری و کشورگشایی بر زبان
آری. چو مردی به میدان مردان درآی![1]

سلطان سلیم در دو نامه به زبان‌های فارسی و ترکی به شاه اسماعیل او را به پیکار فراخواند و مرشدِ کامل در تنها پاسخی که گویا به تهدیدهای سلطان عثمانی داد، نوشت که سبب کدورت خاطر سلطان بر او معلوم نشده و این‌که آن کلمات شایستهٔ او نیست و از آن‌جاکه احتمال دارد آن سخنان بر خامهٔ «مُحَرِّران تریاکی از قِلّت نشئه از سرِ دماغْخشکیِ» سلطان جاری شده باشد، «حُقّهٔ ذَهَبی مَمْلوّ ازکیفیت خاصه، مختوم به مُهر همایون» برای آنان ارسال می‌کند تا به کار آید. شاه اسماعیل برای تحقیر دشمن، در پایانِ نامه باگفتن این نکته که آن نامه را از شکارگاهی در اصفهان گسیل می‌دارد، می‌افزاید :

بس تجربه کردیم در این دیر مکافات
با آلِ علی هر که درافتاد، برافتاد.[2]

سلطان سلیم که به خوردن تریاک عادت داشت، از نامهٔ شاه اسماعیل سخت برآشفت و حامل آن را به قتل آورد.

سلطان سلیم نامهٔ چهارمی نیز به ترکی به شاه اسماعیل فرستاد، اما گویا پاسخی درخور نگرفت و ناچار لشکریان خود را به سوی تبریز حرکت داد. شاه اسماعیل به قزلباش دستور داده بود تا آنچه راکه بر سر راه ینی‌چری قرار داشت، آتش زده و روستاها را از ساکنان آن‌ها تخلیه کنند. سرانجام، لشکریان ترک به دشت چالدران رسیدند و شاه اسماعیل، خان‌محمد استاجلو را مأمور نبرد با ینی‌چری کرد و خود با صوفیان رهسپار چالدران شد. تاریخ‌نویسان ایرانی، شمار سپاهیان ترکان را تا ده برابر ارتش مرشد کامل ارزیابی کرده‌اند که حتیٰ اگر این ارزیابی خالی از اغراق نباشد، اما با توجه به ساز و برگ و جنگ‌افزار ینی‌چری و بویژه توپخانهٔ عثمانی که خدمهٔ آن از نومسلمانانِ متصرفات اروپایی عثمانی بودند، می‌توان گفت که شاه اسماعیل، در مجموع،

۱. عبدالحسین نوایی، *شاه اسماعیل صفوی : مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی*، ص. ۷ـ۱۴۶.
۲. نوایی، همان، ص. ۹ـ۱۶۸.

در پیکاری سخت نابرابر درگیر شده بود.[۱] در گزارش‌های تاریخی دربارهٔ جنگ چالدران به دو نکته اشاره شده که شایان تأمل می‌نماید. نخست این‌که شبانگاهِ پیش از روز نبرد که هنوز آرایش جنگی سپاهیان عثمانی کامل نشده بود، برخی از سرداران قزلباش از جمله خان‌محمد استاجلو و نورعلی خلیفه که گویا از شیوه‌های جنگی ترکان آگاهی‌هایی داشتند، به شاه پیشنهاد کردند که پیش از استقرار سپاهیان ترک بر آنان تاخته و امکان استفاده از توپخانه را از آنان سلب کنند. نویسندهٔ *تاریخ عالم‌آرای صفوی* می‌نویسد :

چون خان‌محمد استاجلو این گفتگو کرد، شهریار نگاهی به طرف دست راست کرد، به جانب دورمیش‌خان شاملو و گفت که شما را حرفی هست یا همین بود؟ تو چه می‌گویی بگو! [که دورمیش‌خان] رو به خان‌محمد کرد و گفت که صدهزار حیف از این نامی که به عبث برآوردی در میان مردم عالم؛ و دیگر آن‌که من ترا جوانمردی می‌دانستم. قیصر روم چه وجود دارد که ما پشت به او کرده، روی بگردانیم و دزدی کنیم. چرا مردان مرد نزنیم خود را بر سپاه قیصر؟ اگر چنان‌چه از اوست اقبال، از او خواهد بود و اگر اِن شاءَ الله خدای به مرشد کامل ما داد، از ما خواهد بود. چون دورمیش‌خان این حرف گفت، نورعلی خلیفه گفت که او راست می‌گوید و حق گفت دورمیش‌خان. شهریار فرمودند که آن‌چه نورعلی خلیفه و دورمیش‌خان می‌گویند، همین است.[۲]

حسن‌بیگ روملو و نویسندهٔ ناشناختهٔ *تاریخ عالم‌آرای صفوی* نیز عبارتی را

---

۱. دربارهٔ جنبه‌های نظامی جنگ چالدران ر.ک. نصرالله فلسفی، «جنگ چالدران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، ص. ۵۰-۱۲۷ و نیز خانبابا بیانی، *تاریخ نظامی ایران*، کتاب اول، ج. هفتم، «جنگ‌های دورهٔ صفویه»، ص. ۲۳۰-۱۹۳. یکی از نویسندگان ترک شمار سپاه سلطان سلیم را به هنگام حرکت از سیواس ۱۴۰۰۰۰ تن و در روز نبرد چالدران ۱۲۰۰۰۰ ارزیابی کرده، در حالی‌که شمار سپاه ایران را ۱۵۰۰۰۰ تن دانسته است.
M. Moukbil Bay, *La campagne de Perse : 1514*, p. 27, 47.

۲. *تاریخ عالم‌آرای صفوی*، همان، ص. ۵-۴۸۴.

از خود شاه اسماعیل آورده‌اند که با تصویب نظر دورمیش‌خان گفته بوده است که «من حرامی قافله نیستم؛ هرچه مقدور الهی است، بـه ظـهور مـی‌آید».[۱] از این‌رو، شاه اسماعیل و سرداران قزلباش چندان «مکث کردند تـا آن‌چـه ارتش ترکان را مقدور بود، از قِوه به فعل آمد»[۲] و در این امر، بیشتر از آن‌که توجهی به منطق جنگ داشته باشند، تکیه بر منطق ایمانی و جوانمردی کردند و مـنتظر ماندند تا سلطان سلیم آرایش نظامی خود را کامل و عَرّاده‌های توپ را مستقر کند. نبرد زمانی درگرفت که سپاهیان ینی‌چری در دشت چالدران مستقر شـده بودند و اگرچه شاه اسماعیل «با تیغ آتشبار در آن معرکه کارزاری می‌نمود کـه اَحْسَنْت از دوست و دشمن بی‌اختیار برمی‌خاست»،[۳] اما رابطهٔ نـیروها چـنان نابرابر بود که در همان روزِ نخست جنگ، شکست در ارکان لشکر شاه اسماعیل افتاد و ناچار سرداران قزلباش «بر آن قرار دادند که به موجب کلمهٔ الحَرْبُ خُدْعَةٌ ترک قتال نمایند و چندی به عقب روند».[۴] نویسندهٔ ناشناختهٔ تـاریخ رسـمیِ *جهانگشای خاقان* که گـاهی بـه مـناسبت، اشـارهٔ آمـوزنده‌ای دارد، در تـوجیه ضرورت این شکست، آن را برخاسته از حکمت بالغهٔ الهی می‌داند و می‌نویسد:

> و همانا حکمت بالغهٔ الهی اقتضای چنان کرده بود که آن حضرت را از اصابت عین‌الکمال چشمْ‌زخمی رسد که اگر در ایـن مـعرکه نـیز پادشاهِ مؤیدِ منصور ظفر می‌یافت، بیم آن بود که در ارباب ارادت و اعتقاد و ساده‌لوحان قزلباش در شأن آن حضرت به حدّی انجامد که پای اعتقادشان از مسلک مستقیم دین و ایمان لغـزیده، گـمان‌های غلط برند.[۵]

تاریخ‌نویسی رسمی آغاز دورهٔ صفوی به تبع اندیشهٔ رسمی حکومتی، در جهل

---

۱. اسکندربیگ ترکمان، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ج. نـخست، ص. ۴۲؛ حسن‌بیگ رومـلو، همان، ص. ۱۹۸ و بعد؛ نیز *تاریخ عالم‌آرای شاه اسماعیل*، همان، ص. ۳۱.
۲. *جهانگشای خاقان*، ص.۴۹۳.
۳. ولی‌قلی شاملو، *قصص خاقانی*، ج. نخست، ص. ۴۵.
۴. *جهانگشای خاقان*، ص. ۵۰۴.
۵. *جهانگشای خاقان*، ص. ۵۰۶.

به منطق رابطهٔ نیروها و جنگ جدید، پیروزی‌های پی در پی شاه اسماعیل را به «توفیق‌الله تعالیٰ و اِمْداد ارواح حضرات ائمهٔ هُدیٰ»[1] و شکست او را به «حکمت بالغهٔ الهی» نسبت می‌دادند و به خلاف فرستاده‌های برخی کشورهای اروپایی که در سفرنامه‌های خود نکته‌های جالب توجهی را یادآور شده‌اند، نتوانستند تحلیلی از این نخستین شکست سرنوشت‌ساز به دست دهند که پادشاهان آتی را به کار آید. شاه اسماعیل، در جنگ چالدران، بیست و هشت سال بیش نداشت؛ این جنگ، در واقع، نخستین پیکاری بود که شاه اسماعیل در آن شکست خورد و زخمی شد و به همین علت، در روحیه و رفتار مرشد کامل که به غرور جوانی، و شاید باورهای وهم‌آلود، خود را شکست‌ناپذیر می‌پنداشت، دگرگونی بنیادینی صورت گرفت.[2] نصرالله فلسفی دربارهٔ دگرگونی‌های اخلاق و رفتار شاه جوان می‌نویسد:

شکست چالدران در اخلاق و رفتار او تأثیر فراوان کرد. خودخواهی

---

۱. *جهانگشای خاقان*، ص. ۴۹۳.

۲. آن‌چه در متن دربارهٔ جنگ چالدران آورده شده، به روایت از نوشته‌های تاریخی ایرانی است. نویسندگان عثمانی دربارهٔ این جنگ و پی‌آمدهای آن مطالب اغراق‌آمیز بسیاری نوشته‌اند تا جایی که یکی از امیران ارتش عثمانی در رساله‌ای در تحلیل جنگ چالدران، اهمیت آن را در تاریخ نظامی ترکیه با لشکرکشی‌های ناپلئون مقایسه کرده و بر آن شده است که «در فن جنگ مکتبی ترکی» وجود دارد. همان نویسنده در جای دیگری از رسالهٔ خود «مکتب ترکی در فن جنگ را منحصر به ترکان می‌داند که به تقلید از کسی به وجود نیامده، اما مورد تقلید دیگران واقع شده است». M. Moukbil Bay, op. cit. p. V, 70

ارزیابی اغراق‌آمیز از جنگ چالدران، از سویی، ریشه در ناسیونالیسم افراطی ترکی نویسندهٔ رساله دارد و از سوی دیگر، ناشی از ارزیابی نادرستی است که او از علل شکست سپاه ایران عرضه می‌کند. بی‌آن‌که بتوان از شکست سپاه ایران که سبب عمدهٔ آن بی‌خبری شاه اسماعیل از اهمیت جنگ‌افزارهای جدید در تعیین سرنوشت جنگ و آرایش نامناسب ارتش ایران بود، وجود «مکتبی ترکی در فن جنگ» را نتیجه گرفت، باید سخن دیگر نویسنده را جدّی گرفت که «ملت [ترک] به طور اساسی ملتی جنگجوست و هر باری که فرمانروایی سپهسالار در رأس آن قرار گرفته، به پیروزی دست یافته است». Moukbil Bay, op. cit. p. VI

در این سخن حقیقتی نهفته است و تاریخ نظامی دورهٔ صفوی مبین این نکته است که استراتژی عمدهٔ ارتش ایران «عقب‌نشینی و بر جا گذاشتن زمین‌های سوخته» بود و جز در دوره‌هایی کوتاه استراتژی نظامی مناسبی وجود نداشت.

و غرورش به نومیدی و ملال تبدیل شد. پس از آن‌که از دشت چالدران به تبریز و از آن‌جا به درجزین رفت، آن شکست را ماتم گرفت. لباس سیاه پوشید و عمامهٔ سیاه بر سر نهاد و دستور داد که عموم سادات نیز سیاه پوشیدند و مانند وی دستار سیاه به سر بستند. پردهٔ بیرق‌های سپاه را هم به فرمان وی سیاه کردند و بر آن‌ها به خطی سپید کلمهٔ «القصاص» نوشتند. حتیٰ گفته‌اند که چون یکی از زنانش در همان سال پسری به دنیا آورد، نام او را «القاصّ» نهاد. از همان سال نیز در شراب‌خوری به راه افراط رفت و کاسهٔ سر شیبک‌خان را که جام شرابش بود، کمتر از دست می‌گذاشت.[1]

به دنبال این نخستین شکست، شاه اسماعیل با برخی از شاهان اروپایی به نامه‌نگاری آغاز کرد تا در رویارویی با سلطان سلیم، متحدانی برای خود پیدا کند و به سال ۱۵۲۳/۹۲۹ در نامه‌ای که به وسیلهٔ پطرسِ راهب، فرستادهٔ پادشاه مجارستان که سرزمین او نیز از جانب ترکان تهدید می‌شد، به شارل پنجم، پادشاه اسپانیا و آلمان، ارسال داشت، نوشت:

از شما با اصرار تمام انتظار دارم که در خواهش‌های من دقت کنید! ما باید در ماه آوریل باهم از دو جانب بر دشمن مشترک خویش، سلطان عثمانی، حمله کنیم ... چنان‌که از رعایای عثمانی شنیده‌ام، پادشاهان عیسوی با یکدیگر در جنگ و جدال‌اند و این مایهٔ حیرت

۱. نصرالله فلسفی، همان، ص. ۱۲۱. سلطان سلیم، پس از پیروزی در چالدران، وارد تبریز شد و سربازان او آن‌چه را که در آن شهر پیدا کردند، به غارت بردند. مقبل‌بیگ می‌نویسد: «سلیم به گنجینه‌های تمدن ایرانی، یعنی هنرمندان و شاعران، بسنده کرد. سلیم هزار هنرمند پرآوازه در نگارگری، جواهرسازی، صحافی و فرش‌بافی را به قسطنطنیه کوچ داد و شاعران و نویسندگان را نزد خود نگاه داشت ... سلیم بر آن بود که ایران را از نیروی هنر محروم کند. او ستایش عمیقی به هنر ایرانی داشت و این ستایش را به جایی رسانده بود که به زبان فارسی شعر می‌سرود و حتیٰ گاهی در مکاتبات با سران کشورها از زبان فارسی استفاده می‌کرد.»

M. Moukbil Bey, op. cit. p. 83-4.

است، زیرا مخالفت ایشان با هم بر جسارت دشمن خواهد افزود. به همین سبب، به پادشاه مجارستان نوشتم که از دشمنی با پادشاهان اروپا پرهیز کند، چه می‌دانم که او به عزم جنگ با آن اعلیٰحضرت سپاهی فراهم کرده و با فرستادن ایلچی می‌خواهد مرا نیز در این امر با خود متحد سازد، ولی من پیوسته درخواست او را رد کرده‌ام، زیرا چنان‌که شما می‌گویید، می‌خواهم در سعادت و خوشبختی با شما یار باشم ... بنابراین، لازم است هرچه زودتر به تهیهٔ سپاه اقدام کنید و امیدوارم که برای تحریک و تحریض شما به نوشتن نامه‌ای دیگر نیاز نباشد.[1]

این نامه دو سال پس از ارسال، یعنی یک سال پس از مرگ شاه اسماعیل، به دست شارل که در طُلَیْطُله، در اَندُلُس، اقامت داشت، رسید و شارل در ذیقعدهٔ ۹۳۱/اوت ۱۵۲۵ در پاسخی به نامهٔ شاه اسماعیل، پس از اشاره‌ای به شایعاتی که دربارهٔ مرگ مرشد کامل به گوش او رسیده بود، نوشت:

چون پیوسته آرزومند صلح در خاک عیسویان بوده‌ایم، امید کامل داریم که دیگر کاری جز آن‌که بنا بر میل و اشتیاق مشترک بر ضد ترکان عثمانی به جنگ پردازیم، نمانده است. به همین سبب، همین فرستاده را باز نزد آن اعلیٰحضرت باز می‌گردانیم تا مراتب را دربارهٔ تصمیم ما به جنگ به عرض برساند. شما نیز مقاصد خود را به توسط کسانی که طرف اعتماد کامل هستند، به اطلاع ما برسانید و در این امر هرچه زودتر اقدام شود، مناسب‌تر است، چه ما آماده‌ایم که با قوای خود و سپاهیان آن اعلیٰحضرت به جنگ با این دشمن بی‌آزرم بپردازیم.[2]

از سفارت پطرسِ راهب به ایران نتیجه‌ای به دست نیامد و در سال ۱۵۲۹/۹۳۵،

۱. به نقل از عبدالحسین نوایی، *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، ص. ۴-۱۵۳.
۲. نوایی، همان، ص. ۶-۱۵۵.

شارل نامهٔ دیگری فرستاد که به دربار شاه طهماسب، جانشین شاه اسماعیل، رسید، اما این سفارت نیز نتیجه‌ای به دنبال نداشت.

شاه اسماعیل، در اندوه شکست جنگ چالدران، به سال ۹۳۰ درگذشت و در ۱۹ رجب همان سال/۱۸ مه ۱۵۲۴، فرزند ارشد او، طهماسب که یازده سال بیشتر نداشت، بر تخت سلطنت نشست. آن‌چه در حوادث سال‌های نخستِ شاه طهماسب شایان توجه است، رویارویی او با عبیدالله خان، فرمانروای اُزبک و شکست سپاهیان عبیدالله و نیز حملهٔ سلطان مقتدر عثمانی، سلیمان قانونی است که در هر دو مورد، شاه طهماسب، به‌رغم این‌که نوجوانی بیش نبود و نیز پراکندگی در صفوف قزلباش که به دنبال مرگ مرشد کامل سر از چنبر اطاعت شاه جوان بیرون کرده بودند، بر دشمن پیروز شد. در دورهٔ فرمانروایی طهماسب که بیش از پنجاه سال بود، از دیدگاهی که ما دنبال می‌کنیم، حادثهٔ شایان توجهی رخ نداد: در مناسبات پرآشوب با ترکان عثمانی، در مجموع، تحول چندانی صورت نگرفت و رفت و آمد با اروپاییان هم‌چون گذشته برای حفظ تعادل ناپایدار و رابطهٔ شکنندهٔ نیروها در رویارویی با دشمن مشترک، یعنی دستگاه خلافت عثمانی، ادامه یافت. چنین می‌نماید که نکتهٔ پراهمیت فرمانروایی شاه طهماسب عدم تعادل رفتار شاه می‌بوده است که در جوانی سخت به شادخواری و زنبارگی علاقه‌مند بود، اما از آن پس، توبه کرد و دستور داد تا در سراسر کشور از مصرف شراب خودداری کنند و در دهه‌های واپسین فرمانروایی، چنان‌که از گزارش تاریخ‌نویسان برمی‌آید، افزون بر پارساییِ بیش از حد و بیمارگونه، جز به گرد کردن ثروتی هنگفت و وقت گذراندن در حرم به هیچ امر دیگری ارج نمی‌گذاشته است. از این‌رو، شاه طهماسب، در سیاست خارجی نمی‌توانسته است به شاه اسماعیل اقتدا کند و زمانی که توانست، هرچند به طور موقّت، سدّی در برابر خطر ترکان عثمانی ایجاد کند، از بسط مناسبات با اروپاییان روی‌گرداند. شاه طهماسب، بویژه در واپسین دهه‌های فرمانروایی، بیشتر گرفتار مالیخولیای خود بود تا جایی که حسن‌بیگ روملو می‌نویسد: «قاعدهٔ آن

حضرت آن بود که یک روز ناخن می‌گرفتی و یک روز دیگر ... از صباح تا شام در حمام می‌بود».[۱]

ویچنتو دالِسّانْدری، سفیر جمهوری ونیز که در واپسین سال‌های زندگی شاه طهماسب برای تشویق شاه ایران به جنگ با سلطان عثمانی به دربار آمده بود، در گزارش خود به نکته‌های شایان توجه و آموزنده‌ای دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی شاه طهماسب اشاره کرده است که تأمل در آن نکات خالی از فایده نیست.

> چیزی که بیش از همه [در شاه طهماسب] جلب نظر می‌کند، طبع مالیخولیایی اوست که آثار و علایم بسیار دارد، اما مهم‌تر از همه آن‌که یازده سال است که از کاخ خود بیرون نیامده است. در این مدت، نه یکبار به شکار رفته و نه خود را با چیزهای دیگر سرگرم کرده است. رعیت از این کار سخت ناخشنود است، زیرا بر حسب آداب و رسوم کشور، وقتی نتوانند پادشاه خود را ببینند، با زحمت بسیار دادخواهی می‌کنند و فریادشان به گوش دادرسان نمی‌رسد. از این‌رو، روز و شب در برابر کاخِ عدالت به بانگ بلند می‌گریند و گاه عدّهٔ این دادخواهان، کم و بیش، به هزار تن می‌رسد. پادشاه، این فریادها را می‌شنود و معمولاً فرمان می‌دهد که این دادخواهان را دور کنند و می‌گوید که داوران در کشور، نایبان من‌اند و رسیدگی به

۱. حسن‌بیگ روملو، همان، ج. دوازدهم، ص. ۶۳۵. «در ایام کهولت، از صباح تا رواح، دفتر را پیش گذاشته، در کار مُلکی می‌پرداخت و به جمیع جزئیاتِ مهمات، خود می‌رسید، چنان‌که وکلا و وزرا بی‌اِذْن آن حضرت فلوس به‌کسی نمی‌توانستند داد ... اکثر اشیا را نجس می‌دانست و نیم‌خوردهٔ خود را به آتش می‌ریخت و در مجالس طعام نمی‌خورد و در نخوردن شراب غُلوّی عظیم داشت و قرب پانصد تومان تریاک فاروق را در آب حل کرد و جمیع لذّات را ترک کرده بود و قرب بیست سال سوار نشده بود ... آن حضرت، اکثر زمان داروغه به اُلْگا نمی‌فرستاد. بنابر آن، هر روز میان عوام جنگ بود.» اسکندربیگ ترکمان نیز دربارهٔ اوایل کار شاه طهماسب می‌نویسد : «و آن حضرت در اوایل حال، ایامی به جهت حداثت سنّ در امور دولت تغافل ورزیده، گاه، تماشایی کارخانهٔ تقدیر بودند و گاه، به فطرت عالی و تعلیم پیر خرد، علت به طبیعت داده، عیار جوهر اخلاص ارباب حقیقت و وفا می‌گرفتند ...» اسکندربیگ ترکمان، همان، ص. ۴۶.

> کارهای دادگستری با ایشان است و توجه ندارد که این ناله‌ها از جور و ستم قضات و حکامی به آسمان می‌رود که معمولاً در کوچه و رهگذر کمین می‌کنند تا مردم را بکشند و این چیزی است که من خود دیده‌ام و بسیاری از مردم نیز این مطلب را به عنوان حقیقت به من گفته‌اند که در دفتر ثبت تظلمات، نام بیش از ده هزار تن نوشته شده است که در هشت سال اخیر به قتل رسیده‌اند. منشأ عمدهٔ این شر و فساد قاضیان‌اند که چون مزد خدمت دریافت نمی‌کنند، ناچار رشوه می‌گیرند و چون می‌بینند که شاه طهماسب توجه و اعتنایی به امور قانونی ندارد، بر حرص خود می‌افزایند. لاجرم، در سراسر کشور راه‌ها ناامن است و مردم در خانه‌های خود نیز مواجه با خطرند و تقریباً تمام قضات به خود اجازه می‌دهند که دامن تقوا را به لوث سیم و زر آلوده کنند.[۱]

سفیر ونیزی، پس از بیان این نکته که شاه طهماسب میلی به جنگ ندارد و اگر در جنگی نیز درگیر شده، از بدِ حادثه و ناچار بوده است، به نکته‌های دیگری از احوال شاه در واپسین دهه‌های فرمانروایی او اشاره می‌کند. پیش از نقل فقرهٔ دیگری از سفرنامهٔ ویچنتو دالِسّانْدری، باید این نکته را یادآور شویم که شاه طهماسب، چنان‌که اشاره شد، در نخستین سال‌های فرمانروایی خود در پیکار با اُزبکان و نیز با ترکان عثمانی، هم‌چون فرماندهی شایسته عمل کرد، اما در این واپسین دههٔ فرمانروایی که موضوع گزارش سفیر ونیزی است، از سویی، تعادل نیروها به نفع ترکان بر هم خورده بود و از سوی دیگر، شاه دچار خبط دماغ شده بود. وانگهی، خطر و تهدید سپاه ترکان عثمانی، بویژه برای جمهوری ونیز، جدّی به نظر می‌رسید و به همین سبب، سفیر ونیزی بر آن بود تا شاه را در نبرد با ترکان درگیر کند، اما این‌که شاه طهماسب به چنین جنگی تن در نداد، افزون بر آگاهی اجمالی او به نامساعد بودن رابطهٔ نیروها و ضعف عمومی ارتش ایران،

---

۱. *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ص. ۸-۴۳۷.

ناشی از هبوط روحی خود شاه بود که در دنبالهٔ گزارش سفیر ونیزی آمده است.

> آن‌چه بیش از همه مایهٔ لذّت طهماسب است، زن است و زر؛ و زنان در مزاج او چنان تأثیری دارند که مدتی دراز نزد ایشان می‌ماند و با آنان در مصالح مملکت خوض و غور می‌کند و اگرچه این پادشاه به غایت خسیس است، می‌توان گفت که دربارهٔ زنان مُسْرِف است ... این پادشاه از مشرق بوکاسینی و از خراسان مخمل و دیگر پارچه‌های ابریشمی و از حلب پارچه‌های پشمی خواست و فرمان داد که از آن‌ها جامه بدوزند و آن‌ها را به ده برابر قیمت به سپاهیان فروخت. هرچه به او پیشکش کنند، هر قدر ناچیز باشد، می‌پذیرد و [هرگز] در مقابل هدیه‌ای که گرفته است، چیزی نمی‌دهد.[۱]

شاه طهماسب، پس از پنجاه و چهار سال فرمانروایی به سال ۱۵۷۶/۹۸۴ در اوضاع و احوالی نه چندان روشن درگذشت و از او نُه پسر باقی ماند. حیدر میرزا که مورد توجه پدر و در زمان مرگ بر بالین او حاضر بود، نوشته‌ای از شاه در تأیید ولایت‌عهدی خود در دست داشت، اما کوشش او بر اثر دسیسه‌های دختر شهرآشوب و سیاست‌پیشهٔ شاه طهماسب که به پادشاهی اسماعیل میرزا، پسر دیگر شاه که در زندان قهقهه در اسارت به سر می‌برد، متمایل بود، نافرجام ماند و به حرم پناهنده شد. پری‌خان خانم که با امیران روملو یکدل بود، حیدر میرزا را لو داد و او در حرم کشته شد. با رسیدن خبر مرگ شاه طهماسب به قلعهٔ قهقهه، اسماعیل میرزا، در روز ۲۲ صفر ۹۸۴ با سپاهی از قلعه بیرون آمده، در حوالی آن استقرار یافت و به دنبال پیوستن هواخواهان سلطنت او، شمار سپاهیان به سی‌هزار تن رسید. اسماعیل میرزا که جوانی شجاع، بی‌باک و خشن بود، در زمان حیات پدر توانسته بود بر سپاهیان ترکان عثمانی چیره شود، اما از آن‌جا که در زمان امارت در هرات و قندهار خیره‌سری پیشه کرده بود، گرفتار خشم شاه شد و نزدیک به بیست سال در قلعهٔ قهقهه که بر بالای کوه سبلان قرار داشت،

۱. *سفرنامه‌های ونیزیان*، ص. ۴۰-۴۳۹.

زندانی شد.[1] اسماعیل میرزا پس از خارج شدن از قلعهٔ قهقهه به اردبیل و زیارت مزار جَدّ خود، شیخ صفی، رفت و آن‌گاه، عازم قزوین شد و همان‌جا بر تخت سلطنت نشست. چنان‌که پیش از این نیز گذشت، شاه طهماسب، بیش از ده سال مقرری قزلباشان را پرداخت نکرده بود. روملو می‌نویسد که شاه اسماعیل دوم، «مرسوم قورچیان را که شاه دین‌پناه مدت چهارده سال نداده بود، شفقت فرمود، چنان‌چه مرد مجهولی صد تومان و دویست تومان گرفت».[2] شاه که به دنبال بیست سال زندان و استعمال انواع مُخَدِّرات به مالیخولیا گرفتار آمده و خَبْط دماغ پیدا کرده بود، دستِ تعرّض بر همهٔ مخالفان و بویژه اعضای خاندان شاهی و برادران خود گشود و در اندک زمانی همهٔ آنان را از میان برداشت، چندان‌که اگر مرگ مشکوک و زودرس او فرانرسیده بود، چه بسا می‌توانست تومار فرمانروایی صفویان را درهم نوردد. شاه اسماعیل دوم را عادت بر این بود که روزها را بی‌آن‌که به رتق و فتق امور بپردازد، در اندرون سپری کند و گاهی شب‌ها به گردش در شهر می‌پرداخت. او در شب یکشنبه ۱۳ رمضان ۲۵/۹۸۵ اکتبر ۱۵۷۷ با حسن‌بیگ حلواچی که جوانی به غایت زیبا و «منظور نظر آن حضرت بود»،[3] تا سحرگاهان، سوار بر اسب، در کوچه و بازارِ شهر به گردش پرداخته و مقداری تریاک استعمال کرده بود. این حسن‌بیگ که شاه به او «مقید شده [بود] و مفارقت او را یک لحظه جایز نمی‌دانست»،[4] گویا به صحبت اوباش و رندان

۱. برای تفصیل احوال شاه اسماعیل دوم ر.ک. والتر هینتس، *شاه اسماعیل دوم صفوی*.
۲. حسن‌بیگ روملو، همان، ج. دوازدهم، ص. ۶۲۳. اُروج‌بیگ بیات در سفرنامهٔ خود دربارهٔ شاه اسماعیل دوم می‌نویسد : «اسماعیل، چند روز پس از مرگ حیدر، به قزوین رسید و به دربار درآمد و خاطر عموم از آمدن او بسیار خشنود شد. او تا مدتی پس از جلوس بر تخت شاهی هم‌چنان به رفتار نیک خود ادامه داد، اما خشونت آشوب‌های اخیر روح او را بسیار آزرده بود. از این‌رو، به محض این‌که پایه‌های سلطنت او استوار شد، سنت نیک خاندان صفوی و شاهان پیشین را رها کرد و با تأسی به سلاطین عثمانی بیشتر برادران جوان خود را به قتل آورد و دستور داد اعیان و بزرگانی را که در بر تخت نشاندن حیدر میرزا نقشی داشته‌اند، از میان بردارند.» *Don Juan of Persia : a Shi'ah Catholic 1560-1600*, p. 131
۳. حسن‌بیگ روملو، همان، ص. ۶۴۵.
۴. حسن‌بیگ روملو، همان، ص. ۶۴۶.

خوگر شده بود و پری‌خان خانم نیز مادر او را فریب داده بود تا با هم به کشتن شاه متفق شوند.[۱]

نصرالله فلسفی می‌نویسد که شاه اسماعیل دوم به خوردن تریاک عادت داشت و گویا روزی نزدیک به چهل و پنج نخود تریاک ناب می‌خورده است. در شب سیزدهم رمضان، شاه پس از افطار با خوردن مقداری تریاک، شب را به پرسه‌زدن در کوچه‌ها گذراند و نزدیک صبح با حسن‌بیگ به کوشکی رفت که در جوار دولتخانه برای او ساخته بود. شاه به خوردن فلونیا نیز عادت داشت و آن شب در ترکیب فلونیای شاه با توافقی که میان پری‌خان خانم و جمعی از سرداران قزلباش حاصل شده بود، سمّی کشنده آمیخته بودند و شاه بیشتر از معمول از آن حبّ‌ها خورد و به حسن‌بیگ داد. فردای آن روز، شاه مُرد و حسن‌بیگ را مفلوج و بی‌حرکت یافتند.[۲] حسن‌بیگ روملو، نویسندهٔ *احسن‌التواریخ*، که کتاب خود را به نام شاه اسماعیل دوم کرده است، در وصف سلطنت او که به‌رغم زمان کوتاه آن شاید بتوان از خونبارترین دوره‌های سلطنت در ایران‌زمین دانست، می‌نویسد:

> در سایهٔ عنایت و حمایت آن شهریار گردونْ‌غلام، باز در هواداری کبوتر در پرواز آمد و از ترس سیاست پادشاهانه، سیمرغ فتنه در پسِ کوه قافِ اعتکاف، عزلت و انزوا اختیار کرد و شیر بسان جغد از معمورهٔ عالم رو به خراب‌ها نهاد.[۳]

و می‌افزاید:

> جهانیان، کَرَم حاتم و عدل انوشیروان را بر طاق نسیان نهادند و ریاض دین محمدی از نسایم عدل احمدی، یوماً فیوماً، تازه‌تر و خرم‌تر گشت. رعایا از ظلمات به سرچشمهٔ حیات رسیدند و خلایق آرمیدند.[۴]

۱. حسن‌بیگ روملو، همان، ص. ۶۴۷.
۲. نصرالله فلسفی، *زندگانی شاه عباس اول*، ج. نخست، ص. ۲-۳۱.
۳. حسن‌بیگ روملو، همان، ج. دوازدهم، ص. ۳-۶۲۲.
۴. همان‌جا.

شاه اسماعیل دوم، به‌رغم آن همه خون‌ریزی و بی‌رحمی‌ها شعر نیز می‌سروده و عجب این‌که در شعر «عادلی» تخلص می‌کرده است. ابوالحسن قزوینی، در اشاره‌ای به این موضوع عبارتی را می‌آورد که نقل آن خالی از فایده نیست. او

> در شعر "عادلی" تخلص می‌کرد. به خاطر راقم این حروف می‌رسد که هرگاه "ظالمی" تخلص می‌کرد، بهتر مناسبت داشت.[۱]

والتر هینتس که در پژوهش خود با عنوان *شاه اسماعیل دوم صفوی* همهٔ زوایای زندگی شاه اسماعیل را شکافته و به ارزیابی مقام او در پادشاهی صفویان پرداخته، سخنان درستی دربارهٔ او گفته است که در زیر دو فقره از آن را برای روشن شدن مطلب می‌آوریم. او با اشاره‌ای به سیاست خارجی ایران در دورهٔ کوتاه فرمانروایی شاه اسماعیل می‌نویسد:

> هرگاه نظری به سیاست خارجی ایران در دورهٔ شاه اسماعیل دوم بیندازیم، تصویری از قدرت استوار و امنیت در کشورداری صفوی در نظرمان مجسم می‌شود، اما از ابرهای تیره نیز در شرق و در غرب، نشانه‌هایی دیده می‌شود. هیجانات و تنش‌های بسیاری رخ می‌نمایند، اما شخصیت شاه اسماعیل که جنگ‌آوری او را هیچ کس نمی‌تواند انکار کند، موجب پایداری اوضاع است. دورنگری جانشین وی در برابر تنش‌های تهدیدآمیز با باب عالی و اُزبک‌ها به طور بلاواسطه با ثبات مناسبات داخلی پیوند داشت که البته، چندان مساعد نبود: در عهد زمامداری اسماعیل، وحشت و هراس سراسر کشور را گرفته بود و او تنها با خونریزی توانسته بود پایه‌های خودکامگی نامحدود خود را استوار سازد.[۲]

همان تاریخ‌نویس، در پایان پژوهش خود به درستی اشاره می‌کند که اگر عامل

---

۱. ابوالحسن قزوینی، *فوائدالصفویة*، ص. ۳۴.

2. Walter Hinz, *Schah Esma'il II.*, S. 66.

به نقل از والتر هینتس، *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ص. ۵-۹۴. ویرایش شده با توجه به متن آلمانی.

نیرومند «ایدئولوژیِ» حکومتی بنیادگذار صفوی نمی‌بود، بیم آن می‌رفت که شاهنشاهی صفویان به دنبال مرگ شاه طهماسب دستخوش زوال شود و البته، چنان‌که از این پس خواهیم دید، اگر پادشاه نیرومندی چون شاه عباس ظهور نمی‌کرد، شاهنشاهی صفویان به پایان نخستین سدهٔ خود نیز نمی‌رسید. به هر حال، تردیدی نیست که با فرمانروایی کوتاه شاه اسماعیل دوم راهی هموار شد که حتیٰ شاه عباس اول نیز نمی‌توانست آن را دنبال نکند: کشتن همهٔ نزدیکانی که می‌توانستند خطری برای شاه داشته باشند، چیرگی حرمسرای شاه و خواجه‌سرایان و مداخلهٔ آنان در همهٔ امور و بویژه در تربیت شاهزادگان، در نهایت، شاهنشاهی صفویان را به لبهٔ پرتگاهی کشاند که با فرمانروایی شاه اسماعیل دوم به طور بازگشت ناپذیری زمینهٔ آن فراهم آمده بود. والتر هینتس می‌نویسد:

> البته، در دورهٔ شاه اسماعیل دوم مناسبات با دیگر ملّت‌ها به جنگ منجر نشد، اما به هر حال، جای تردید است که تنها شهرت گذشتهٔ او برای مهار کردن همسایگان پرطمع و غارتگر در شرق و غرب تا مدتی دراز کفایت کرده باشد. به هر تقدیر، اقدامات شاه اسماعیل از نظر سیاست داخلی، شاهنشاهی صفویان را به لبهٔ پرتگاه فروپاشی راند. اگرچه او نتوانست همهٔ اعضای خاندان خود و فرزندان آنان را یکسره نابود کند، امری که می‌توانست موجب فنای ایران شود، اما کشتار خویشاوندان که با خونسردی انجام می‌گرفت و اعدام‌های بی‌شمار که اغلبِ قربانیان آن، افرادی بی‌گناه بودند، توأم با اقدامات بنیان‌کن شاهنشاه در زمینهٔ مذهب و نیز ریختن بی‌ملاحظهٔ خون اهالی تاجیک، رشته‌ای را که در روزگار پدر و پدر بزرگ شاه اسماعیل دوم ملت را با شاه پیوند می‌داد، به طور خطرناکی سست کرد. اگر کشور بر شالودهٔ مذهب شیعه که پدر بزرگ شاه اسماعیل با توانمندی و مهارت فراهم آورد، استوار نمی‌بود، تاب ضرباتی را که

نــوادهٔ او بـا آن هـمه خـیره‌سری بـرتر از گـمان، بـر آن وارد کـرد، نمی‌آورد.[۱]

باری، شاه اسماعیل دوم که به نوشتهٔ اسکندربیگ ترکمان، «به قساوت قلب موصوف بود و هرگز نسبت به برادران و بـنی‌اعـمام و بـرادرزادگـان، اِشـفاق و مهربانی از او به ظهور نرسید و وجود ایشان را خار دولت خود می‌دانست»،[۲] آهنگ کشتن همهٔ شاهزادگان را کرده بود. او دستور داد تا برادرش میرزا محمد و فرزند او عباس میرزا را نیز بکشند که آن دو به طور معجزه‌آسایی از مرگ نجات یافتند و همین میرزا محمد، پس از مرگ شاه اسماعیل دوم با نام شاه مـحمد خدابنده به سلطنت رسید. شاه محمد، به سبب عارضه‌ای در جوانی، از بینایی بهرهٔ چندانی نداشت و از این‌رو، همسرش مهدعلیا بر وی چیره شده بود. شاه محمد به تحریک وی خواهر خود پری‌خان خـانم را کـه مـتهم بـه قـتل شـاه اسماعیل دوم بود،[۳] به قتل رساند، اما از آن‌جاکه مهدعلیا نیز زنـی جـاه‌طلب، سرسخت و دسیسه‌کار بود و با امیران مقتدر قزلباش از درِ عناد و سرکشی درآمده بود، سرانجام، اینان به حرم شاه ریختند و مهدعلیا و مادر او را کشتند و در این اوضاع آشفته از شاه ناتوان نیز کاری ساخته نبود. اوضاعِ بیرون کشور نیز به اندازهٔ درون آشفته بود و سلطان مراد سوم با استفاده از این آشفتگی در سامان کشور و ناتوانی شاه، قرارداد صلحی را که در زمان شاه طهماسب، پس از بـیست سـال نبرد، با ترکان عثمانی برقرار شده بود، برهم زد. سلطان مراد سوم به بخش‌های شمالی و غربی ایران تجاوز و حمله کرد و به تصرف خود درآورد و این وضع نزدیک به بیست سال دوام آورد تا آنکه سرانجام، شاه عباس آن سرزمین‌ها را باز

---

1. Walter Hinz, op. cit. S. 98.

به نقل از والتر هینتس، همان، ص. ۴-۱۵۳. ویرایش شده با توجه به متن آلمانی.

۲. اسکندربیگ ترکمان، همان، ج. نخست، ص. ۲۰۸.

۳. اُروج‌بیگ بیات که گویا شاهد عینی ماجرا بوده است، می‌نویسد: «پری‌خان خانم نیز بـه اعدام محکوم شد. سر خون‌آلود و پـریشان‌گیسوی او را بـر نـیزه‌ای بـر دروازهٔ قـزوین در معرض تماشای عموم گذاشتند. این چشم‌انداز بسیار اندوهبار و وحشتناک بود، زیرا اگرچه او زنی مجرم، اما شاهزاده و خواهر شاه بود.» *Don Juan of Persia*, p. 131

پس گرفت. سلطان مراد سوم که با شاه محمد خدابنده معاصر و به سال ۱۵۷۴/۹۸۲ به خلافت رسیده بود، خود سلطانی سستْ‌عنصر و زنباره بود، اما آشفتگی درونی ایران، ناتوانی شاه و بویژه اختلافات میان سران قزلباش که از زمان شاه طهماسب پدیدار شده بود، تا بدان پایه رسیده بود که ترکان بتوانند قرارداد صلح را برهم زنند. در این میان، به دنبال کشته شدن مهدعلیا و ناتوانی شاه محمد، آشوب‌هایی در سراسر کشور ایجاد شده بود و به همین سبب، برخی از سران قزلباش بر آن شده بودند تا عباس میرزا دومین فرزند شاه را به پادشاهی انتخاب کنند. در ربیع‌الاول سال ۹۸۹/مه ۱۵۸۱، عباس میرزا شاه سراسر ایران اعلام شد و او که در آن زمان یازده سال بیشتر نداشت، با نام شاه عباس بر تخت سلطنت نشست، اما شاه محمد هم‌چنان در تبریز شاه ایران و پسر ارشد او حمزه نیز ولیعهد بود. پس از لشکرکشی نافرجامِ شاه به خراسان برای از میان برداشتن شاه عباس، کار به مصالحه کشید و در واقع، شاه عباس در خراسان شاه بود و دیگر بخش‌های ایران، به ظاهر، تحت فرمانروایی پدر او قرار داشت. در آغاز سال ۱۵۸۴/۹۹۳، سردار ترک، عثمان پاشا که در ارزروم مستقر بود، در حالی‌که مقدمات حمله به آذربایجان را فراهم می‌کرد، شاه محمد در حرمسرا به گربهْ‌رقصانی مشغول بود و با آهنگرْ پسری نیز نرد عشق می‌باخت.[۱]

پیش از حملهٔ ترکان، سرداران پیر بر آن بودند تا مانند زمان شاه طهماسب، اهالی تبریز را به بخش‌های امن انتقال داده و دشمن را به داخل شهرِ خالی از سکنه و آذوقه بکشانند و آن‌گاه راه تدارکات را بر آنان ببندند تا سپاهیان عثمانی تلف شوند، اما سرداران جوان و نورسیدگان ــ یا به نوشتهٔ اسکندربیگ، «بعضی از جُهَلا و بدمستان بادهٔ غرور» ــ که ولیعهد جوان و بی‌تجربه نیز با آنان همدل

---

۱. نصرالله فلسفی، همان، ص. ۸۶. اسکندربیگ ترکمان می‌نویسد: «نواب جهانبانی به اقتضای ایام بهار و جوانی به تجرّع راح ریحانی و لوازم عیش و کامرانی پرداخته و با شیطانْ‌نام پسری، که علی‌قلی خان از اصفهان آورده بود و فی‌الواقع، چهرهٔ آتش‌افروزش مانند کورهٔ آهنگری می‌تافت، تعلّق و تعشّق آغاز نهاده، از باغ وصالش گل‌های آرزو می‌چید.» اسکندربیگ ترکمان، همان، ص. ۳۰۶.

بود، «راه خوش‌آمدگویی داشتند، لاف‌های گزاف زده»، بر آن شدند تا شهر را سنگربندی کنند. پنجاه جوان تبریزی وظیفه داشتند تا از شهر دفاع کنند، اما به سبب کثرت سواران ترک، ولیعهد جرأت نکرد وارد جنگ شود و جوانان تبریز نیز به‌رغم پایداری و دِلاوری نتوانستند در برابر توپخانهٔ عثمانی کاری از پیش ببرند. سردارانِ قزلباشِ تبریز به اردوی ولیعهد پناه بردند و شهر ناچار به تسلیم شد. اگرچه مردم تبریز، به اجبار، تسلیم ترکان شدند، اما نیروهای پایداری شهر هم‌چنان برقرار بود تا جایی که یکی از سرداران عثمانی را در حمام کشتند و جسد او را به چاه انداختند. فلسفی می‌نویسد :

> عثمان پاشا از این خبر به سختی برآشفت و فرمان قتل عام داد. یک روز، از بام تا شام، سربازان ترک، مردم تبریز را از زن و مرد و کودک طعمهٔ شمشیر ساختند و اموالشان را به یغما بردند. در پایان روز که عثمان‌پاشا به وساطت خیراندیشان، امر به ترک مردم‌کشی داد، شهر تبریز که از آبادی و زیبایی در سراسر ایران مانند نداشت، به قبرستانی مرگبار مبدل شده بود.[۱]

از آن پس، با مرگ عثمان پاشا در ذیقعدهٔ ۹۹۳/اکتبر ۱۵۸۵، سردار دیگری

---

۱. نصرالله فلسفی، همان، ۹-۷۷؛ اسکندربیگ ترکمان، همان، ص. ۳۰۷. اسکندربیگ ترکمان نیز که تبریز را پس از بیرون رفتن سپاهیان عثمانی دیده است، می‌نویسد : «راقم این سطور در اردوگاه معلا بود. روزی به شهر آمد، طُرفه شهری به نظر آمد. جمیع خانه‌ها که به طلا و لاجورد تزیین یافته بود، خراب شده، درها و پنجره‌های نقاشی، کنده شده و به جای هیمه سوخته شده بود. درختان باغ‌ها و باغچه‌ها قطع شده، هیمهٔ سالیانه به قلعه‌ای کشیده و از چندین هزار خانهٔ دلنشین، یک خانه که استعداد نشیمن یکی از اواسط‌الناس را داشته باشد، سالم نمانده بود و جمیع دکاکین، خانات کاشی‌کار دو طبقه و حمامات ویران شده، اجساد قتیلان تبریزی هم‌چنان درکوچه‌ها و بیوت و بازارها افتاده بود. مجملاً شهرِ نشاط‌انگیز تبریز با آن‌همه نزاهت و خرمی که داشت، ویرانه به نظر درآمده که از مشاهدهٔ آن، خاطرها مشوّش و دِماغ سنگین‌دلان پریشان می‌شد. مولانا فروغی تبریزی این بیت را مناسب حال گفته :

وقوع کربلا تسکین دردم می‌دهد، ورنه
دلم در حسرت تبریز ویران‌تر ز تبریز است.»

اسکندربیگ ترکمان، همان، ص. ۷-۳۱۶.

فرماندهی سپاه ترک را به عهده گرفت و حمزه میرزا در چند نبرد با ترکان که ضعف بر آنان چیره شده بود، درگیر شد و اگرچه پیروزی‌هایی به دست آورد، اما نتوانست به پیروزی عمده‌ای نائل آید، زیرا از سویی، شمار سواران قزلباش از دوازده هزار تن فراتر نمی‌رفت، در حالی‌که شمار سپاهیان عثمانی بیش از این بود و از سوی دیگر، میان سرداران قزلباش، رقابت و دشمنی شدت پیدا کرده بود و در جنگ از پشتیبانی و یاری یکدیگر تن می‌زدند. وانگهی، سپاهیان به پیشرفت کار حمزه میرزا باور نداشتند و بیشتر به دنبال غارت اموال دشمن بودند تا پیروزی بر آنان؛ هرگاه غنیمتی به دست می‌آوردند، دست از جنگ می‌کشیدند. اسکندربیگ ترکمان که همراه اردوی حمزه میرزا بود، با اشاره‌ای به این وضع اسفناکِ سرداران سپاه ایران و «رشک و حسد ارباب مناصب و مقرّبانِ بساط دولت» نسبت به یکدیگر، می‌نویسد : «هرگاه میانهٔ لشکر شیوهٔ نفاق و عدم اتفاق بدین سان باشد، پیداست که چه مهم از پیش رود.»[1] هم‌او در دنبالهٔ سخن می‌افزاید :

> اما مخالفان زیاده از حیّزِ شمار بودند و مقاومت با آن لشکرِ بی‌قیاس، مافوق قدرت ملازمان عالی بود. نفاقْ‌پیشگانِ قزلباش را خود چه گویم که دیدهٔ بصیرتشان از مآل این حال پوشیده شده بود و همّت در نهادشان نبود که وساوس شیطانی را از دل بیرون کرده، قدم بر جادهٔ اخلاص نهند و به محض لجاجت و عناد، سررشتهٔ تدبیر از دست داده، در این قضیه با جمع، هم‌رفاقت و همراهی نکردند.[2]

حمزه میرزا که سودای ایجاد پادشاهیِ نیرومند و متمرکزی را در سر می‌پخت و نیز هرگز نتوانسته بود قاتلان مادر خود را به فراموشی بسپارد، بر آن بود تا از قدرت سرداران قزلباش بکاهد، اما سرانجام، او نیز به دست کسانی کشته شد که پیش از آن جرأت کرده بودند به حرمسرا وارد شوند و همسر شاه را بکشند. حمزه میرزا به سال ۱۵۸۶/۹۹۴ قربانی اختلاف خود با سران قزلباش شد، اما

۱. اسکندربیگ ترکمان، همان، ج. نخست، ص. ۳۱۶.

۲. همان‌جا.

پادشاهی پدر او دو سال دیگر دوام آورد و سرانجام، به سال ۱۵۸۸/۹۹۶، شاه عباس، در هیجده سالگی بر پدر خود، محمد شاه، پیروز شده و به طور رسمی با خلع او در قزوین بر تخت سلطنت نشست. پادشاهی شاه عباس اول را باید یکی از پراهمیت‌ترین حوادث فرمانروایی صفویان و شاید همهٔ دورهٔ اسلامی ایران‌زمین به شمار آورد، زیرا چنان‌که گفته شد، با شاه اسماعیل دوم و نیز جانشین او، شاه محمد خدابنده، فرمانروایی صفویان انحطاطی جدّی پیدا کرده بود و بیم آن می‌رفت که دستخوش زوال شود و تنها بر تخت نشستن شاه عباس بود که زمان آن را به تأخیر انداخت.

شاه عباس فرمانروایی توانمند بود که به اندازهٔ کافی در اسباب انحطاط و زوال فرمانروایی صفویان اندیشیده بود و از آن‌جاکه پرورش‌یافتهٔ حرمسرا و دولتخانه نبود و از خراسان، اوضاع نابسامان کشور را نظاره کرده بود، با پشتوانهٔ اندیشه‌ای منسجم دربارهٔ سرشت فرمانروایی خودکامه بر تخت سلطنت نشست. یکی از عمده‌ترین اسباب انحطاط فرمانروایی صفویان، وجود سران و سرداران مقتدر قزلباش بود که مانعی برای تثبیت اقتدار پادشاهی نیرومند و یگانه به شمار می‌آمدند و از این‌رو، نخستین گام، از میان برداشتن همهٔ کسانی بود که می‌توانستند برای قدرت مطلق پادشاه تهدیدی به شمار آیند و مانعی در راه سیاست‌های او باشند. پیش از بر تخت نشستن شاه عباس، ایران‌زمین به نوعی حکومت ملوک طوایف تبدیل شده بود و حتیٰ از زمانِ فرمانروایی بنیادگذار سلسلهٔ صفوی، سران و سرداران قزلباش توانسته بودند بر بخش‌هایی از کشور چیره شده و به نوعی حکومت‌های مستقل تبدیل شوند.[1] این وضعیت، پس از بر تخت نشستن شاه طهماسب نیز ادامه پیدا کرد و کار مداخلهٔ آنان به جایی رسید که چنان‌که گفتیم، در زمان شاه محمد، همسر او را به قتل رسانند و بسیاری از امور کشوری و لشکری را به دست گیرند. شاه عباس که به الزامات فرمانروایی خودکامه آگاهی ژرفی به هم رسانده بود، با مسلط شدن بر کارها و

۱. نصرالله فلسفی، همان، ج. سوم، ص. ۱۱۹ و بعد.

تثبیت بنیان فرمانروایی خود، به تدریج، قاتلان مادر خود را از میان برداشت و آن‌گاه، سران قزلباش را از کارهای مهم برکنار و بر عناصر ایرانی ــ یا «تاجیک» ــ تکیه کرد. سپس، دو گروه سپاه منظم ترتیب داد که یکی از غلامان گرجی، چرکس، ارمنی و دیگر افراد غیرمسلمان، و سپاه دیگر از تاجیکان فراهم آمده بود و این هر دو گروه به توپ و تفنگ مجهز شده بودند. با این اقدام مناسب و به جای شاه عباس، از سویی، خطر سرکشی و نافرمانیِ سران قزلباش که تا آن زمان بسیار توانمند بودند، کمتر شد و از سوی دیگر، این سپاه منظم در مقایسه با نیروی چریکی قزلباش از کارآیی بیشتری برخوردار بود. نصرالله فلسفی می‌نویسد:

> شاه عباس برای آن‌که از قلمرو حکومت‌های مستقل سران قزلباش در سرزمین ایران حکومتی واحد به وجود آوَرَد، ایران را مانند کشور بیگانه‌ای فتح کرد و منظور خویش را با در هم شکستن قدرت نظامی و سیاسی سران طوایف و خاندان‌های کهن‌سال انجام داد. در زمان او، طبقهٔ اشراف، یعنی کسانی که به اصل و نسب و حکومت‌های موروثی خود می‌بالیدند، منقرض شد و احترام و شخصیت بر بنیان لیاقت و کاردانی و شایستگی قرار گرفت.[۱]

از ویژگی‌های اخلاقی شاه عباس این بود که او مانند اغلب شاهان صفوی در حرمسرای شاهی نبالیده و نزد خواجه‌سرایان آموزش نیافته بود. دوری او از حرمسرا موجب شد تا به دور از کانون قدرت سیاسی به تأملی ژرف در سرشت آن بپردازد و بدین سان، شاه عباس به شرایط حساس ایران‌زمین و جایگاه «استراتژیکی» آن به عنوان پلی میان شرق و غرب و مقام آن در میان کشورهای اسلامی آگاهی به هم رسانده بود. این آگاهی از شرایط و تأمل در سرشت قدرت سیاسیِ خودکامه و شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان، او را بهٔ راهی می‌راند که

۱. فلسفی، همان، ص. ۱۲۱. پیش از نصرالله فلسفی ژان شاردن در سفرنامهٔ خود گفته بود که شاه عباس کشور خود را «مانند سرزمینی بیگانه» فتح کرد.
Jean Chardin, *Voyages en Perse*, vol. V, p. 225

نظریه‌پردازانی مانند خواجه نظام‌الملک توسی هموار کرده بودند و از این‌رو، اصلاحاتی راکه شاه عباس در نظام حکومتی و سامان سیاسی کشور وارد کرد، از بسیاری جهات، یادآور رهنمودهای خواجه در عصر سلجوقیان بود. تشکیل ارتشی از سپاهیان منظم و اقوام گوناگون، گُماشتن مُنهیان و خبرچینان برای آگاهی یافتن از همهٔ اتفاقات همهٔ کشور، به عنوان مثال، از جمله اصلاحاتی بود که شاه عباس با اقتدای به سنت سلطنت دورهٔ اسلامی به عمل آورد.

بویژه با آمدن برادران شِرْلی و بیش از بیست تن از همراهان آنان به ایران که آگاهی‌ها و تجربه‌هایی در ریختن توپ و ساختن تفنگ داشتند، شاه عباس به تشکیل ارتشی مستقل، منظم و کاراً همت گماشت و از آنان برای آماده‌سازی تجهیزات جدید از جمله توپخانه‌ای مؤثر که مایهٔ برتری ترکان عثمانی بود، بهره گرفت.[۱] شاه عباس دست به تصفیهٔ سپاه قزلباش زد و سی‌هزار تن از آنان را بر کنار کرد و آن‌گاه، با جمع آوردن یک سوم از سپاه قزلباش، سپاه منظم و منضبطی را تحت ریاست مستقیم خود به نام «شاهی سِوَن» ایجاد کرد. تضعیف نفوذ سران قزلباش که در واقع به معنای تسلط قبیله‌های ترکمان بر همهٔ شؤون کشور بود، از مهم‌ترین اصلاحات شاه عباس بود. زمانی که شاه اسماعیل عَلَم کشورگشایی برافراشته بود، سران و افراد قبیله‌های ترکمان، نخستین کسانی بودند که به او پیوستند و فرمانروایی صفویان در هیأت نخستین آن، سازمان هم‌آهنگی از این قبیله‌ها و ارتش صفویان به طور عمده قبیله‌ای بود. این وضعیت، کمابیش، تا تثبیت فرمانروایی شاه طهماسب ادامه پیدا کرد، اما با تدابیری که او اتخاذ کرد، از قدرت آنان کاسته شد و بار دیگر، با مرگ شاه، آنان

۱. پیترو دِلّلا والّله دربارهٔ دگرگونی‌های ارتش ایران در عهد شاه عباس می‌نویسد: «قزلباش‌ها سواره به جنگ می‌روند، زیرا ایرانیان به پیاده نظام توجهی ندارند. اسلحهٔ ایشان قبلاً تیر و کمان و شمشیر و نیزه و خنجر و تبرزین سپر بود و استفاده از تفنگ را خلاف مردانگی و شجاعت می‌دانستند، ولی اکنون وضع فرق کرده و این عده مجهز به تفنگ شده‌اند، منتهی سردارانشان باز همان اسلحه‌های قدیمی را به کار می‌برند و از برداشتن تفنگ به علت سنگینی و به عنوان این‌که حملش مناسب شأن و مقام آنان نیست، خودداری می‌کنند.» پیترو دِلّلا والّله، *سفرنامه*، ص. ۳۴۸.

قدرت و نفوذ خود را بازیافتند. یکی از هدف‌های اساسی اصلاحات شاه عباس کاهش قدرت و سران قزلباش و عناصر قبیله‌ای برای تحکیم قدرت مرکزی شاه بود و این کار با ایجاد گروه‌های جدیدی از غلامان و تقویت نیروی قورچیان که در همه حال به شاه وفادار بودند، عملی شد. آن‌گاه، شاه عباس افرادی از همین غلامان و قورچیان را به عنوان والیان ایالات برگزید که از نظر نظامی نیز دارای اهمیت بود. پیش از شاه عباس، فرماندهی نظامی به سران قبیله‌ای که در محل اقامت داشتند، تفویض می‌شد، اما به دنبال اصلاحات او، فرستادهٔ شاه، فرماندهی سپاهیان ولایت را که بیشتر از ترکمانان بودند، به دست می‌گرفت. ماساشی هانِدا که دربارهٔ سازمان نظامی صفویان پژوهش کرده است، به درستی می‌گوید که به هر حال، باید تأکید کنیم که این نظام جدید هرگز به زیان جامعهٔ قبیله‌ای که پیش از صفویان در ایران وجود داشت، استقرار پیدا نکرد. اگرچه والیان از پایتخت و با اعتبار شخص شاه به ولایات می‌آمدند، اما سازمان قبیله‌های ترکمان تحت فرماندهی این والی دست‌نخورده باقی می‌ماند و هر زمان که قدرت مرکزی و اقتدار شاه تضعیف می‌شد، طبیعی بود که این قبیله‌ها در صحنه ظاهر شوند. «از این حیث، اصلاحات شاه عباس نتوانست از بنیاد جامعهٔ سنتی ایران را دگرگون کند.»[1]

ایجاد ارتش منظم برای حفظ تمرکز قدرت، یکی از اساسی‌ترین اصلاحات شاه عباس بود؛ او نهادهای دیگری را با توجه به الزامات قدرت استبدادی متمرکز به وجود آورد. افزون بر این، شاه عباس را عادت بر آن بود که ناشناس به

1. Masashi Haneda, *Le Chah et les Qizilbaš*, p. 220.
جای شگفتی است که همان نویسنده که به درستی سرشت قبیله‌ای جامعهٔ ایران حتیٰ پس از اصلاحات شاه عباس را برجسته کرده است، در جاهای دیگریْ از همان کتاب سازمان سیاسی ایران در دورهٔ صفوی را دولت نامیده است. او می‌نویسد: «عصر شاه اسماعیل مبین نقطه عطفی در جنبش صفوی است که براثر آن، سازمان نظام صفوی به دولت (Etat) صفوی که دارای ویژگی‌های قبیله‌ای بود، تبدیل شد. بدین سان، می‌توان گردآمدن قبیله‌های ترکمان در ارزنجان به سال ۱۵۰۰/۹۰۶ را به مثابه هسته‌ای تلقّی کرد که دولت پرآوازهٔ صفوی را به وجود آورد.» Masashi Haneda, op. cit. p. 100.

میان مردم رفته و با اصناف مردم درآمیزد تا بتواند از آن‌چه در اطراف و اکناف کشور می‌گذرد، اطلاع یابد. مُنْهیان و خبرچینان در فرمانروایی شاه عباس به عنوان «نهادی» اساسی و کاراً عمل می‌کردند و نه تنها از داخل کشور، بلکه از کشورهای اطراف نیز خبرهایی برای شاه گرد می‌آوردند. چنان‌که از گزارش‌های بیگانگانی که در زمان شاه عباس از ایران دیدار کرده‌اند، بر می‌آید، خود پادشاه در دیدارهای رسمی با سفیران کشورهای اروپایی و بویژه در مجالس شادخواری، که بی‌تکلّف با آنان اختلاط می‌کرد، تا جایی که می‌توانست، اطلاعاتی از آنان دریافت می‌کرد و آگاهی‌هایی می‌گرفت. اسکندربیگ ترکمان، در اشاره‌ای به اهمیت و پایگاه نهاد مُنهیان می‌نویسد:

> منهیان گماشته‌اند که از کماهی خبر می‌دهند، چنان‌که کسی را قدرت آن نیست که در منزل خود با متعلّقان حرفی که نتوان گفت، بگوید و در دغدغهٔ آن است که مبادا احدی استراقِ سمع نماید و به مسامع جلال رسد. و مکرّر این معنیٰ سمت ظهور یافته و از اخبار پادشاهان رُبعِ مسکون، از مُسْلِم و غیر مسلم، و کیفیت و کمّیت لشکر و دین و آیین مملکت‌داری ایشان و مسالک هر دیار و خرابی و آبادانی هر ولایت، کَما هُوَ حقّه واقف و داناست.[۱]

از دیدگاه سیاست خارجی، شاه عباس زمانی زمام امور کشور را به دست گرفت که در بیرون مرزها اُزبکان و ترکان عثمانی، هریک، بخشی از خاک ایران را تهدید می‌کردند. شاه عباس، در آغاز کار که در پی ایجاد نهادهای استوار و نیرومندی برای کشور بود، سیاست عقب‌نشینی را بر درگیری با سلطان عثمانی ترجیح داد. ارتش عثمانی بر قفقاز چیره شده بود و در جنوب غربی کشور، همدان و نهاوند به دست آنان افتاده بود، در حالی‌که در داخل، استان‌های فارس و کرمان ناآرام بود. شاه عباس در قزوین متوجه شده بود که باید تا استوار شدن شالودهٔ قدرت خود با سلطان عثمانی از در صلح درآید و گروهی را به باب عالی فرستاد تا پس

۱. اسکندربیگ ترکمان، همان، ج. دوم، ص. ۱۱۰۹.

از مذاکره قراردادی را امضا کنند و برابر این قرارداد، بخشی از آذربایجان تا تبریز، ارمنستان، گرجستان، بخش‌هایی از قفقاز، بخش‌هایی از کردستان و لرستان به ترکان واگذار شد. پس از آن‌که شاه عباس ارتش منظم خود را ایجاد کرد، در آغاز، با خان اُزبک به پیکار برخاست و مشهد و هرات را از دست او بیرون آورد و به اصفهان بازگشت تا تدارکات نظامی برای حمله به عثمانی را فراهم کند. در آغاز، نهاوند از سلطهٔ عثمانی خارج شد و آن‌گاه، شاه عباس از راه قزوین به تبریز رفت و در آن‌جا با به کار گرفتن گستردهٔ توپخانه، شکست سختی بر سپاهیان عثمانی وارد کرد و نخستین پایتخت صفویان را از سلطان باز پس‌گرفت. سپس، شاه عباس راه ایروان را در پیش گرفت و ارمنستان را به تصرف خود درآورد، اما در تابستان ۱۶۱۸/۱۰۲۸ ترکان از چالدران گذشتند، تبریز را فتح و پادشاه را تهدید کردند که اردبیل را تسخیر خواهند کرد، اما این بار نیز شکست سختی خوردند و بازگشتند. شاه عباس در ۷ جمادی‌الاول ۱۴/۱۰۳۴ ژانویهٔ ۱۶۲۴ یعنی نود سال پس از شکست شاه طهماسب، پیروزمندانه وارد بغداد شد، اما شورشی در گرجستان مانع از تصرف شهر شد، ولی شاه با خواباندن آن شورش، بار دیگر، به بغداد بازگشته و بغداد و بین‌النهرین را تسخیر کرد.

اهمیت شاه عباس به عنوان سردار و فرمانده نظامی در آن است که او سیاست و جنگ را دو امر جدای از یکدیگر نمی‌دانست و از شمار اندک پادشاهان ایرانی بود که دریافتی درست از منطق ویژهٔ جنگ و رابطهٔ نیروها پیدا کرده بودند. سود جستن از فرصت، درگیری به موقع و آگاهی از این نکتهٔ بنیادین که ــ به گفتهٔ سردار نظریه‌پرداز آلمانی ــ «جنگ، یعنی ادامهٔ سیاست با ابزارهای متفاوت» و این‌که «غایت جنگ همانا جز نابودی کامل دشمن نیست»، شاه عباس را در زمرهٔ پادشاهانِ سردار ایرانی قرار می‌دهد که توانستند دریافتی از مصالح عالی «ملّی» با توجه به مناسبات جهانی و آرایش نیروها در درون و بیرون مرزهای کشور پیدا کنند. با توجه به این ویژگی می‌توان شاه عباس را با پادشاه‌ـ سرداران ایران باستان سنجید و از این حیث، او حتیٰ با نادر شاه که سردار جنگی استثنایی بود، اما توجهی به رابطهٔ پادشاهی و سرداری نداشت و دریافت

درازمدتی از رابطهٔ نیروها در داخل کشور پیدا نکرده بود، قابل مقایسه نبود. با اجرای سیاست داخلی و خارجی شاه عباس، ایران به قدرت بزرگ جهانی تبدیل شد؛ دستگاه خلافت عثمانی که تا آن زمان قدرت مسلط جهانی به شمار می‌آمد، ناچار شد خود را با الزامات نظام نیرومندی که شاه عباس معمار آن بود، سازگار کند و این در حالی بود که همهٔ قدرت‌های اروپایی به مذاکره با سلطان تن داده بودند.[1] با تکیه بر گزارش‌های ناظران بیگانه‌ای که به دربار پادشاه ایران راه یافته بودند و نیز با توجه به سلوک فرمانروایی، بویژه در مناسبات با دولت‌های دیگر، می‌توان گفت که شاه عباس آگاهی ژرفی از منطق سیاست و الزامات قدرت پیدا کرده بود. تمایز میان بنیادگذار سلسلهٔ صفوی ــ که هنوز به اخلاق صوفیانه و «شکست‌طلب» پای‌بند بود ــ و پادشاهی که توانست به نوعی مرزها و عظمت شاهنشاهی ساسانیان را تجدید و ایران‌زمین را به عامل عمده‌ای در مناسبات جهانی تبدیل کند، اساسی بود، اما از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، شاه عباس این تمایز را به فراست و قریحهٔ شخصی درمی‌یافت. وانگهی، از آن‌جاکه این دریافت از منطق مناسبات جدید و الزامات قدرت سیاسی پشتوانه‌ای در قلمرو نظر نداشت، رفتار پادشاه ایران نیز در عمل به مصالح به دور از تعارض نبود؛ این‌که شاه عباس نتوانست راه جانشینی خود و انتقال قدرت را هموار کند و این‌که نهادهایی که او برای استقرار آن‌ها کوشیده بود، تداوم پیدا نکرد و سامان فرمانروایی صفویان دستخوش زوالی محتوم شد، مبین این واقعیت است که نظر شاه عباس برخاسته از عمل او بود و این عمل بر شالودهٔ تأملی نظری استوار نمی‌شد.[2]

---

1. H. Nahavandi, Y. Bomati, *Shah Abbas : Empereur de Perse*, p. 163-4.

۲. آن‌چه پیش از این دربارهٔ شاه اسماعیل و رفتار او در جنگ چالدران و «اخلاق جوانمردانه» با توجه به رویکرد جانشینان او گفته شد، از این حیث، شایان تأمل است. شاه طهماسب در شرح حال خودنوشت با استناد بر «کلام حضرت امیرالمؤمنین» استدلال می‌کند که «الحَرْبُ خُدْعةٌ»، «در حرب خواه بگریز و خواه بفریب»، زیرا «نوعی می‌باید کرد که فرصت به دشمن نداد». شاه طهماسب صفوی، *تذکرهٔ شاه طهماسب*، ص. ۵۱. برخی از تاریخ‌نویسان ایرانی این گونه سخنان را دلیلی بر وجود نوعی «دیدگاه ماکیاوللی‌مآب» در

شاه عباس، در عین حال دریافت ژرفی از مصالح «ملّی» ایران‌زمین داشت و به‌رغم عصبیتی که نسبت به دیانت از خود نشان می‌داد ــ و بدیهی است که تردیدی در احساس دینی او نمی‌توان داشت ــ تصوری از رابطهٔ میان دیانت و سیاست داشت که او را به تأمین و حفظ مصالح «ملّی» سوق می‌داد. مناسبات او با بیگانگان، رفتار او با مؤمنان دیگر ادیان و کینه‌ای را که از ترکان عثمانی و اُزبکان در دل داشت، باید با توجه به دریافت ژرف او از سرشت قدرت سیاسی فهمید. در نظر شاه عباس، کسب و حفظ قدرت سیاسی به عنوان واقعیتی مستقل، اساسی بود و او تنها فرمانروای صفوی بود که این امر را به دقت می‌دانست. رفتار شاه عباس با رعیت و با بیگانگان، مبین این واقعیت است که او در حوزهٔ سیاست، کسب و حفظ قدرت را در رأس همهٔ امور قرار می‌داد و با تکیه بر چنین دریافتی از قدرت سیاسی و تأمین مصالح «ملّی» بود که توانست به عنوان یکی از معماران اقتدار ایران‌زمین در دورهٔ اسلامی و در آغاز دوران جدید تاریخ این کشور عمل کند. شاید بتوان گفت که در عصر فرمانروایی هیچ پادشاهی، از یورش مغولان تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، مصالح «ملّی» ایران‌زمین به اندازهٔ عصر عباسی تأمین نشد. تفصیل گزارش مذاکرات فرستادهٔ ایتالیایی، پیترو دِلْلا والْله، با شاه عباس که در *سفرنامهٔ* او آمده، به بهترین وجهی، آیینهٔ تمام‌نمای آگاهی ژرف پادشاه صفوی به منطق مناسبات میان دولت‌ها، الزامات قدرت سیاسی، مصالح عالی «ملّی» و الزامات جایگاه ایران‌زمین در جغرافیای سیاسی زمانه است. این سفیر که

نزد شاه طهماسب دانسته‌اند. بدیهی است که چنین تفسیری از این فقره درست نیست و سخن شاه طهماسب برآمده از ارزیابی عملی او از سرشت جنگ است و نه برخاسته از اندیشه‌ای منسجم دربارهٔ پیوند میان جنگ و سیاست. در این راه شاه عباس گامی فراتر گذاشت و همهٔ نتایجی را که منطق و «مصالح حفظ قدرت» ایجاب می‌کرد، گرفت، اما این‌جا نیز نباید مانند برخی تاریخ‌نویسان ایرانی و نیز نویسندگان کتاب *شاه عباس، شاهنشاه ایران*، سخنان شاه عباس را دربارهٔ قدرت مطلق خود ــ که سفرنامه‌نویس ایتالیایی، پیترو دِلْلا والِله، گزارش کرده است ــ با بحث‌های رسالهٔ *شهریار* ماکیاوللی مقایسه و از یک سنخ دانست

Nahavandi, Bomati, op. cit. p. 76-7.

چنان‌که خود به تصریح گفته است، به سبب نفرتی که از ترکان عثمانی داشته،[1] برای تشویق شاه عباس به جنگ تمام‌عیار با سلطان عثمانی به ایران آمده بود، همهٔ کوشش خود را به کار برد تا او را به چنین پیکاری تحریک کند، در حالی‌که پادشاه صفوی نیز با توجه به مصالح ایران‌زمین بر آن بوده است تا او را قانع کند که بر شاهان کشورهای مسیحی است که در این اقدام پیش‌قدم شوند.

پییترو دِلّا والّله در جای‌جای گزارش خود اشاره می‌کند که پادشاه ایران از هر فرصتی برای ضربه زدن به ترکان عثمانی سود می‌جوید و برای این کار نیز دست دوستی به سوی فرمانروایان کشورهای مسیحی دراز کرده است. در آغاز مذاکرات، شاه عباس از او می‌پرسد که چرا فرمانروایان مسیحی برای تأمین مصالح جهان مسیحی به جنگ با ترکان تن در نمی‌دهند و آن‌گاه، دلایل ترجیح جنگ و ایرادهای خود را بر رفتار مسیحیان بیان می‌کند و سفیر با تأکید بر درستی دریافت شاه عباس از مناسبات میان کشورهای غربی و سلطان عثمانی، و استحکام ایرادهای او می‌نویسد که

> واقعاً برای مسیحیان شرم‌آور است که از خارجیان به مناسبت سهل‌انگاری‌های خود چنین سرزنش‌هایی بشنوند. ما برای زمینی،

---

۱. پییترو دِلّا والّله می‌نویسد : «عشق به جنگ با این قوم گویی از بدوِ تولد با وجود من عجین شده است و وقتی به اوج خود رسید که از سرزمین آنان عبور کردم و دیدم رفتار آنان با عیسویان چگونه است. در اروپا فرصت اجرای نیات خود را پیدا نکردم، زیرا هیچ‌یک از حکمرانان آن دیار در حال جنگ زمینی با ترکان نیستند ... اکنون که فرصتی چنین کم نظیر برای به حقیقت پیوستن رؤیاهای قدیمی من پیدا شده است، به هیچ‌وجه نباید آن را از دست بدهم و بر عکس، برای من و حتیٰ تمام هم‌وطنان من باعث سرافکندگی و شرمساری است که به درگاه این شاه، یعنی کسی که خود مسیحی نیست، ولی دوست تمام مسیحیان و بالاخص فرمانروای من است و بارها از مسیحیان درخواست جنگ با ترک‌ها را کرده، آمده باشم و در حالی‌که برای این کار شمشیر به دست گرفته، او را تنها بگذارم.» پییترو دِلّا والّله، *سفرنامه*، ص. ۹۳.
هم‌او در جای دیگری، سبب آمدن خود به ایران را تشویق شاه عباس به «جنگ علیه ترک‌ها، دشمن مشترک» خوانده و می‌نویسد «که از شدت نفرت نسبت به آنان شب‌ها تا به صبح نمی‌خوابم و اگر چشم بر هم گذارم، فقط به این اشتیاق است که بتوانم روزی بالاترین صدمهٔ ممکن را به آن‌ها وارد سازم.» دِلّا والّله، همان، ص. ۷-۹۶.

به وسعت کف دست، حاضریم در ایتالیا خون یکدیگر را بریزیم و رشتهٔ دوستی‌های دیرین را پاره کنیم، در حالی‌که حاضر نیستیم برای مسائل اساسی‌تر و هدف‌های عالی‌تر و افتخار آمیزتر، اسلحه بر روی کفّار بکشیم.[۱]

پادشاه صفوی به تفصیل از موضع شاه و دولت اسپانیا که پیترو دِلّاوالْله از جانب او برای مذاکره آمده بود، در مماشات با ترکان عثمانی انتقاد می‌کند و می‌گوید که شاه اسپانیا نخست باید در درون مرزهای کشور خود امنیت و آرامش برقرار کند و آن‌گاه با همهٔ قوای خود بر دشمن بتازد. سفیر کوشش می‌کند تا با توضیحی دربارهٔ اختلاف ساختار نظام‌های دو کشور ایران و اسپانیا از موضع مخدوم خود دفاع کند، اما پادشاه ایران با ناکافی خواندن دلایل دِلّاوالْله و با اشاره‌ای به دریافت خود از امر فرمانروایی و کشورداری می‌گوید :

علت اصلی این است که شاه اسپانی روح سلحشوری ندارد و سرباز نیست، در حالی‌که خود او باید پیشاپیش سپاه اسب بتازد و فقط در این صورت است که در کارهای خود توفیق خواهد یافت و اصولاً هیچ پادشاهی نباید کاملاً به وزیران و سرداران و امرای خویش متکی شود و شاهی که امور سلطنت و کشورداری را به این گونه اشخاص واگذارد، بدبخت خواهد شد، زیرا این گونه مردم بیشتر در اندیشهٔ منافع خویش و گردآوری مال و تحصیل قدرت هستند و چون راحتی خود را می‌خواهند، برای پیشرفت کار و فتح سرزمین‌های تازه از خود اشتیاقی نشان نمی‌دهند. شاه اضافه کرد که به همین سبب، من همهٔ کارهای مملکت را به میل و اراده و مسئولیت شخص خود انجام می‌دهم و حاضرم یا جان خود را فدا کنم و یا بر دشمنان خویش فائق آیم و ایشان را به اطاعت از اوامر خود وادار سازم.[۲]

۱. پیترو دِلّا والْله، همان، ص. ۲۴۳.
۲. پیترو دِلّا والْله، همان، ص. ۲۴۸.

در همین مذاکرات، چنان‌که آشکارا از گزارش پییترو دِلْلاوالْله بر می‌آید، پادشاه صفوی با آگاهی کاملی از امکانات محاصرهٔ عثمانی و در تنگنا قرار دادن ترکان از دیدگاه خود دفاع می‌کند تا جایی که سفیر که با سرسختی و به خوبی از موضع کشورهای مسیحی دفاع می‌کرده، اقرار می‌کند که «شاه ایران به خوبی به تمام مسائل واقف است» و تا جایی پیش می‌رود که با بازگشتی به ارزیابی پیشین پادشاه ایران که گفته بود، شاه اسپانیا نباید به وزیران خود اعتماد کامل داشته باشد، دربارهٔ تعلّل دولت اسپانیا به مخاطب خود می‌نویسد، «می‌دانم که وزرای پادشاه اسپانی فقط به او دروغ می‌گویند و مصالح خود را در نظر می‌گیرند و از وقایع به نفع خود بهره‌برداری می‌کنند و به همین دلیل است که امروزه، همه از پادشاه اسپانی شکایت دارند.»[1] پییترو دِلْلاوالْله در دنبالهٔ گزارش مذاکرات خود با شاه عباس، به تصریح، اعتراف می‌کند که ایرادهای پادشاه ایران بر رفتار شاهان کشورهای غربی در نهایت استواری و ناشی از آگاهی او به همهٔ داده‌های گوناگون و پیچیدهٔ مناسبات میان دولت‌های ایران، عثمانی و اروپا و منطق و الزامات این مناسبات بوده، اما او به عنوان طرف مذاکره و به تعصب مسیحی‌گری نمی‌توانسته است «مطلبی به ضرر» پادشاه اسپانیا بگوید.

> شاه پرسید چرا پادشاه اسپانی مدخل بحر احمر را به روی ترک‌ها نمی‌بندد. من به خوبی به کنه مطلب آشنایی داشتم و در عین حال که نمی‌توانستم دروغ بگویم و سهل‌انگاری‌های دیگران را پنهان کنم، نمی‌خواستم مطلبی به ضرر اسپانیولی‌ها بر زبان آورده باشم، برای این‌که سکوت نکنم، گفتم پادشاهان صلاح مملکت خود را بهتر می‌دانند ...[2]

گزارش *سفرنامهٔ* پییترو دِلْلاوالْله در شمار یکی از ده‌ها گزارشی است که بیگانگان از عمل و نظر شاه عباس در امر فرمانروایی و توجه او به تأمین مصالح «ملّی» داده‌اند و از آن‌جا که آنان، به مناسبت وظیفهٔ خود، رفتار شاه را از نزدیک

---

۱. پییترو دِلّا والّله، همان، ص. ۲۵۶.   ۲. همان‌جا.

مورد بررسی قرار داده و گاهی در التزام رکاب او بوده‌اند، گزارش بیگانگان از برخی جهات بر نوشته‌های تاریخی منشیان درباری ایران برتری‌هایی دارد. البته، این ارزیابی را باید با توجه به معیارهای فرمانروایی دورهٔ اسلامی ایران و بویژه با توجه به الزامات دوره‌ای فهمید که با چیرگی ترکان در ایران آغاز شد، زیرا در این دوره، تعارض میان حکومت متمرکز شاهنشاهی ایرانی و نظام قبیله‌ای و نیروهای گریز از مرکز فرمانروایی ترکان شدّت بیشتری پیدا کرد. خواجه نظام‌الملک از نخستین وزیران و نظریه‌پردازانی بود که در *سیاستنامه* این مشکل را مورد بررسی قرار داد و کوشید تا با تأکید بر سلطنت مطلقهٔ شاه، قدرت وزیر و جایگاه دیگر نهادها راه حلّ مناسبی برای این مشکل پیشنهاد کند. در دورهٔ گذار، به دنبال وزیرکُشی‌های بی‌حساب سلسله‌های پیشین، نسل وزیران ایرانی از میان رفت و نهاد وزارت نیز کمابیش اهمیت خود را از دست داد. جای تأسف است که اثرات پایدار این وزیرکُشی‌ها در تاریخ دورهٔ اسلامی ایران هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. به مناسبت، این نکته را باید به اشاره بیاوریم که وزارت، بویژه در دورهٔ اسلامی که فرمانروایان، شاهان آرمانی ایرانی نبودند، یگانه نهادی بود که اغلب، هم‌چون تجسم مصالح «ملّی» عمل می‌کرد و سلطنت را به تأمین و حفظ آن مصالح سوق می‌داد. با یورش مغولان، بقیةالسیف خاندان‌های وزیرپرور ایرانی از میان رفت و با برآمدن صفویان و تثبیت اندیشهٔ حکومتی ویژهٔ آنان نیز وضعیتی ایجاد شد که نهاد وزارت اهمیت پیشین خود را از دست داد، زیرا پادشاه، چونان شاه آرمانی ایرانیان باستان، خود، به اعتبار مرتبه‌ای که به عنوان «مرشد کامل» و «ظلّ‌الله» داشت، بی‌نیاز از مشاوره تلقّی می‌شد. این‌که در این دوره گاهی فردی از اهالی گرجستان به وزارت رسیده، مبین این است که وزارت صفوی تنها جنبهٔ اجرایی و کارگزاری داشته است و در واقع، شاه یگانه نهاد فراگیر کشور بود و همهٔ کارگزاران دیگر تنها کارمندانِ این نهاد به شمار می‌آمدند. نظر شاه عباس دربارهٔ وزیران که پیش از این ازگزارش پییترو دِلْلا والْله آوردیم، نمونه‌ای از این رویکرد به نهاد وزارت در دورهٔ فرمانروایی صفویان می‌تواند به شمار آید. وضعیت دورهٔ صفوی از این حیث، پیچیدگی خاصی دارد

که از سویی، در این دوره، نیروهای گریز از مرکز و استقلال‌طلب، به‌گونه‌ای که با چیرگی ترکان بر ایران‌زمین بسط پیدا کرده بود، هم‌چنان وجود داشت و حتیٰ با توجه به ایجاد نهادهای جدیدی که از ویژگی‌های فرمانروایی «دینی- عرفانی- سلطنتی» صفوی بود، گسترش بیشتری پیدا کرده بود و از سوی دیگر، نهاد تمرکزبخش وزارت اهمیت و کارآیی خود را از دست داده بود. برآیند این وضعیت، تشدید تعارض میان خودکامگی تمام عیار و ملوک طوایف بود، زیرا یا شاه می‌بایست با خودکامگی و استبداد فرمانروایی کند تا بتواند مصالح «ملّی» را تأمین کند و یا به بازیچهٔ دست قزلباشان، خواجه‌سرایان و شیخ‌الاسلامان که هریک نوعی ملوک طوایف به شمار می‌آمدند، تبدیل می‌شد. مورد شاه عباس نمونهٔ بارزی از این رابطهٔ نیروها و بیشتر از آن، به واژگانی جدیدتر، موردی از «دیالکتیک» خودکامگی و ملوک طوایف در ایران دورهٔ صفوی است. با این مقدمات اهمیت و جایگاه شاه عباس را در تاریخ دورهٔ گذار بهتر می‌توان ارزیابی کرد.

اهمیت شاه عباس در این دوره از تاریخ ایران در این است که هیچ فرمانروای صفوی، حتیٰ پس از او تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، هم‌چون او به این «دیالکتیک» آگاهی پیدا نکرد و جالب توجه است که او توانست همهٔ خودکامگی خود را برای تأمین بیشترین رفاه برای رعیّت و مصالح «ملّی» به کار گیرد. با سنجش میان خودکامگی نادر شاه و شاه عباس می‌توان پرتوی بر سرشت دوگونهٔ فرمانروایی استبدادی در دورهٔ گذار تاریخ ایران افکند و به ارزیابی نویی از این دو شاه پرداخت که یکی، همهٔ نیروی خود را در سازندگی به کار گرفت و دیگری، با نبوغ خود، کشور را بر لبهٔ پرتگاهی راند که دستاوردهای آن، یادآور یورش افغانان بود. پایین‌تر، دربارهٔ نادر شاه اشاره‌های دیگری خواهد آمد، اما این‌جا سخن پییترو دِلّلاوالّله را می‌آوریم که با تأکیدی بر این نکته که پادشاه یگانه «نهاد» کشور محسوب می‌شود، دربارهٔ برخی از ویژگی‌های فرمانروایی شاه عباس می‌گوید:

به طور کلی، شاه عباس برای ملّتش نه تنها یک پادشاه خوب، بلکه

در عین حال، پدر و سرپرستِ دلسوز و مهربانی است. وی نه تنها به رعایای خود زمین و حشم می‌بخشد، بلکه به هرکس که نیازمند باشد، پول کافی می‌دهد تا احتیاجات خود را بر طرف سازد. به کسانی که استطاعت داشته باشند، قرض می‌دهد و به آنان که مستمند هستند، بی‌عوض می‌بخشد. به‌علاوه، برای اتباع خود، به خصوص آن‌ها که صمیمانه خدمت می‌کنند، همسر پیدا می‌کند و وسایل لازم را برای تهیهٔ مصنوعات در اختیارشان می‌گذارد و آنان را به آموختن هنری که به کارشان آید، تشویق می‌کند و در حقیقت، هیچ پدری نسبت به افراد خانوادهٔ خود، که تعداد آن‌ها از چهار الی شش نفر متجاوز نیست، مثل این پادشاه نسبت به اتباع خود که هزاران هزار، بلکه میلیون‌ها نفر هستند، چنین با مهربانی رفتار نمی‌کند.[۱]

این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که شاه عباس با توجه به تجربه‌ای که از کشتارهای مکرّر افراد خانوادهٔ خود پیدا کرده بود، پادشاهی سختگیر بود و از آن‌جاکه این سختگیری با خودکامگی توأم شده بود، گاه از محدودهٔ تأمین مصالح قدرت سیاسی فراتر می‌رفت. سختگیری شاه عباس در فرمانروایی و کشورداری تا حدّی بود که حتیٰ فرزندان خود را کشت یا کور کرد. او، شهره‌شدن سرداران و بزرگان کشور را به هیچ‌وجه تحمل نمی‌توانست کرد و اگر از آن میان کسی پرآوازه می‌شد، بر او حسد می‌برد و به بهانه‌ای او را از میان برمی‌داشت و چنان‌که از آنان خیانتی آشکار می‌شد، گاه بر فرزندان و نزدیکان آنان نیز ابقا نمی‌کرد تا اینان به انتقام‌جویی برنخیزند.[۲] فلسفی به درستی می‌نویسد :

از کشتن بی‌گناهان در راه حفظ قدرت شخصی و استبدادی خویش چشم نمی‌پوشید. حتیٰ اگر کسی را گناهکار یا بی‌گناه کشته بود، از

۱. پیترو دِلّا والّله، همان، ص. ۲-۱۷۱.　　۲. فلسفی، همان، ج. سوم، ص. ۱۶۵.

بیم آنکه مبادا بستگان و نزدیکانش روزی با وی از درِ انتقام درآیند، دیر یا زود، آنان را نیز پراکنده و ناچیز می‌کرد.[۱]

شاه عباس برای بسامان کردن امور کشور، کسانی از مأموران و حکام دولتی راکه بیدادگری پیشه و دستِ تعدی به جان و ناموس مردم دراز می‌کردند، به سختی مجازات می‌کرد، اما سختگیری‌های شاه عباس، و نیز خودکامگی بی‌کرانهٔ او، در واقع، وجهی از شیوهٔ فرمانروایی به شمار می‌آمد و او، مانند هر پادشاه خودکامه‌ای که به مصالح عالی «ملّی» نیز توجهی دارد، این خودکامگی را در جهت تأمین عدالت، رعایت انصاف و حفظ حقوق رعیت ــ البته، در محدودهٔ حکومت خودکامه ــ به کار می‌گرفت. افزون بر خود پادشاه که مهم‌ترین نهاد کشور به شمار می‌آمد، شاه عباس، در آغاز فرمانروایی خود دستور داد تا دیوان عدالت به ریاست دیوان بیگی تأسیس شود تا مردم بتوانند با مراجعه به او دادخواهی کنند. دیوان عدالت در یکی از تالارهای کشیک‌خانه، نزدیک دروازهٔ کاخ شاهی در اصفهان، تشکیل می‌شد،[۲] اما به هر حال نباید فراموش کرد که دیوان عدالت و نهادهای دیگری از این قبیل، تنها در محدودهٔ ارادهٔ شاه خودکامه می‌توانست عمل کند و از الزامات آن به شمار می‌آمد و هرگز نمی‌توانست نقش عاملی محدود کننده را بازی کند.

با مرگ شاه عباس، عصر زرین فرمانروایی صفویان نیز به سر آمد. چنان‌که گذشت، او جانشینان احتمالی خود را کشت یا کور کرد و با این کار نسنجیده اَخلاف خود را در سراشیب سقوط راند. سده‌ای که با مرگ شاه عباس اول و با به سلطنت رسیدن نوادهٔ او، سام میرزا، به سال ۱۶۲۹/۱۰۳۸، آغاز می‌شود و با مرگ شاه سلطان حسین به سال ۱۷۲۳/۱۱۳۵ پایان می‌یابد، سدهٔ بی‌خبری از اوضاع عالم، سست‌عنصری و بی‌لیاقتی بود و همهٔ رشته‌های شاهانی چون شاه

---

۱. فلسفی، همان، ص. ۱۵۸.

۲. فلسفی، همان، ص. ۲۴۸. نهاوندی و بوماتی ایجاد نهاد عدالت‌خانه را اصلاحی برای «مهار کردن قدرت فزایندهٔ روحانیت در امر اجرای عدالت» می‌دانند.

Nahavandi, Bomati, op. cit. p. 89.

اسماعیل و شاه عباس پنبه شد. باری، با مرگ شاه عباس، سام میرزا که همهٔ عمر خود را در حرمسرای شاهی گذرانده بود، در هیجده سالگی با نام شاه صفی بر تخت سلطنت نشست. صفی میرزا، پدر سام میرزا که شاه عباس او را کور کرده بود، مردی خشن و بی‌رحم بود و این خشونت، همراه با احساس ناامنی و سوءِ ظنِ حاکم بر حرمسرا، هم‌چون مرده‌ریگ شومی به او به ارث رسیده بود. شاه صفی از همان اوان سلطنت، مانند برخی از پیشینیان خود، خود را به زنبارگی و شادخواری تسلیم کرد و از رموز کشورداری یکسره بی‌خبر ماند. در زمان او نیز فرمانروایان راستین کشور، غلامان و خواجه‌سرایانی بودند که دولتخانه را اداره می‌کردند. با مرگ شاه عباس، تاخت و تاز اُزبکان و ترکان عثمانی از سر گرفته شد و اگرچه سرداران ایرانی توانستند در مواردی به دفاع از مرزهای کشور برخیزند، اما سرانجام، شهر بغداد محاصره و به سال ۱۶۳۸/۱۰۴۸ به سپاهیان عثمانی واگذار شد. مالیخولیا و شُرب مُدامِ شاه صفی موجب شد تا بسیاری از امیران، درباریان، خواجه‌سرایان، شاهزادگان و برخی از همسران شاه به کام مرگ فرستاده شوند و برخی کارگزاران کارآمد کشوری و لشکری، مانند امامقلی خان، سردار شاه عباس که با پرتغالیان جنگیده و بحرین، گمبرون و هورمز را از چنگ آنان بیرون کرده بود، از میان رفتند. شاه دستور داده بود تا پسران امامقلی خان را کشته و سر آنان را پیش پدر برده و آن‌گاه او را نیز به قتل آورند؛ شاه صفی بر هیچ‌یک از نوادگان امامقلی که شمار آنان به پنجاه و دو تن می‌رسید، ابقا نکرد و همهٔ اموال آنان را ضبط و خاندانی خدمت‌گزار را نابود کرد. جالب توجه است که قتل امامقلی خان به دست کَلْب‌علی بیگ و داودبیگِ گرجی صورت گرفت «که هر دو داماد امامقلی خان بودند» و اینان «به منزل او رفته و در حینی که برهنه شده بود و مستعد خواب بود، به قتل رساندند».[1]

شاه صفی به سال ۱۶۴۲/۱۰۵۲ در سی و هشت سالگیْ بر اثر شراب‌خواری درگذشت و پسر او عباس میرزا با نام شاه عباس دوم، در حالی‌که هنوز ده ساله

---

۱. میرزا مهدی‌خان استرابادی، *جهانگشای نادری*، ص. ۷-۲۴۴.

نشده بود، بر تخت سلطنت نشست. در دورهٔ بیست و پنج سالهٔ سلطنت او اتفاق مهمی نیفتاد، اما او را گاهی، به سبب انحطاطی که سلسلهٔ صفوی به دنبال مرگ شاه عباس در غرقاب آن فرورفته بود، تنها فرمانروای کمابیش مقتدر در میان جانشینان شاه عباس دانسته‌اند. شاه عباس دوم به جبران برخی از بی‌رسمی‌های پدر خود، شاه صفی، پرداخت و از جمله این‌که در آغاز سلطنتِ خود مالیات‌ها را بخشید و «بقایای ممالک محروسه که قریب به پانصد هزار تومان می‌شد، به تخفیف و تصدیق مقرر گردید ...»[۱] او، مانند شاه عباس بزرگ، به امور لشکری علاقهٔ بسیاری از خود نشان می‌داد؛ نوشته‌اند که او توپخانه‌ای نو احداث کرد و گاهی با پوشیدن لباس نظامی به همراه سپاهیان به تمرین نظامی می‌پرداخت.[۲] شاه عباس دوم، شاهی علاقه‌مند به آبادانی کشور و عدالت‌پرور بود؛ سدّی بر روی زاینده رود احداث کرد و در هفته سه روز دیوان عدالت ترتیب می‌داد تا به شکایات رسیدگی کنند.[۳] از اقدامات جالب توجه او «نسق نشستن» در ایام هفته بود که محمدطاهر وحید قزوینی در ذیل وقایع سال ۱۶۶۰/۱۰۷۲ شرحی دربارهٔ آن آورده است. او می‌نویسد:

> شاه در این وقت متوجه آن گشت که قاعده‌ای وضع نماید که عموم خلایق را از رعیت و سپاه استفاضه از انوار شامله گرداند ... لهٰذا مقرر فرمودند که امرای عظیم‌الشأن و بندگان آستانِ خلافت‌مکان، صباح و مَساء در درگاه خلایق‌پناه حاضر بوده باشند که اعلیٰحضرتِ ظلّ رحمان در هریک از دو وقت که تالارِ طویله فرمایند، به شرف سرفرازی یافته، اعتمادالدوله و ... در درگاه مُعلّیٰ حاضر باشند که اگر به خدمتی مأمور گردند یا در حین دیوان به یکی از ایشان رجوعی بوده باشد، حاضر باشند. در ایام توقف در دارالسلطنهٔ اصفهان این رسمِ عدالت‌بنیان مستمر بوده، اکثر اوقات به نَفْسِ نفیس به قطع و

---

۱. محمدطاهر وحید قزوینی، *عباسنامه*، ص. ۲۰-۱۹.

۲. وحید قزوینی، همان، ص. ۱۸۵ و بعد. ۳. وحید قزوینی، همان، ص. ۱۹۰ و ۱۹۲.

فصلِ مهمات و دادرسی ارباب حاجات و بخشش و جوایز و انعامات اشتغال داشتند.[۱]

با مرگ شاه عباس دوم، پسر بیست سالهٔ صفی میرزا به جای برادر کهترش حمزه میرزا که ولیعهد شاه بود، با پشتیبانی خواجه‌سرایان بر تخت سلطنت نشست. صفی میرزا در سال‌های پایانیِ فرمانرواییِ شاه عباس زندانی بود، اما با مرگ شاه، خواجه‌سرایی آقا مبارکْ‌نام که سرپرستی حمزه‌میرزا را داشت، شاهزادهٔ خردسال را از میان برداشت و صفی‌میرزا با نام شاه صفی دوم به سلطنت رسید و هم‌او، به دنبال بیماری طولانی خود که یک سال به درازا کشید و کشور را در غرقاب نابسامانی و آشوب فرو برد، با القای اطرافیان که گمان می‌بردند ساعت تاج‌گذاری سعد نبوده است، بار دوم به سال ۱۶۶۸/۱۰۷۸ با نام شاه سلیمان بر تخت سلطنت نشست. شاه سلیمان در آغاز پادشاهی، دیوانه‌وار، به اسراف و گشاده‌دستی می‌پرداخت و مجالس باده‌گساری و شادخواری پرخرج و مجللی ترتیب می‌داد، اما بعدها از افراطِ اسراف در تفریطِ خسّت افتاد تا جایی که حتیٰ برخی مناصب را در برابر هدیه‌ای ناچیز واگذار می‌کرد. در مورد قتل‌ها و بی‌رسمی‌های وی در نوشته‌های تاریخی سخنان بسیاری گفته‌اند، اما عبارت ابوالحسن قزوینی با ایجازی که دارد، در عین حال، بسیار گویاست. او می‌نویسد: «... مهابت چنان داشت که احدی از مقربان، صورت او را درست نمی‌توانست دید».[۲] شاه سلیمان در چهل و هفت سالگی، پس از نزدیک به بیست و نه سال سلطنت، در ۱۶۹۴/۱۱۰۵ درگذشت. برخی از تاریخ‌نویسان اروپایی، فرمانروایی شاه سلیمان را آغاز انحطاط ایران دانسته‌اند، اما جان ملکم در *تاریخ ایران* خود، به درستی یادآور شده است که «انحطاط روحیهٔ عمومی ملّت» چنان «تدریجی صورت می‌گرفت که در رفاه و آرامش عمومی اثری نمی‌گذاشت و کسی توجهی به آن نداشت».[۳]

در دهه‌هایی از فرمانروایی پادشاهان صفوی بر ایران‌زمین تا بر تخت نشستن

---

۱. وحید قزوینی، همان، ص. ۳۱۲. ۲. ابوالحسن قزوینی، *فوائدالصفویة*، ص. ۷۵.
3. Sir John Malcom, *The history of Persia*, I, p. 592.

شاه سلطان حسین، اگرچه راه تجدید عظمت کشور هموار شد و پادشاهانی مانند شاه اسماعیل و شاه عباس خوش درخشیدند، اما دولت مستعجل بود و عاقبت نامحمود و بدین سان، واپسین مرده‌ریگ صفویان به پادشاه سست‌عنصری از بازماندگان نظام خواجه‌سرایی و حرمسرایی آنان سپرده شد که نام او را تاکنون، در بی‌تدبیری، سست‌عنصری و نابخردی داستان می‌زنند. این مرده‌ریگ، چنان‌که به شاه سلطان حسین رسید، بخش بزرگی از ایران‌زمین را شامل می‌شد که «از آب آمویه و قندهار تا سلیمانیهٔ کردستان و از حد داغستان و گرجستان تا کنار دریای عمان و جزیرهٔ بحرین» گسترده بود.[۱] این گسترهٔ فراخ به جز بغداد و بخش‌های خاوری بین‌النهرین و آناتولی که شاه صفی از دست داده بود، با قلمرو شاهنشاهی شاه عباس به هنگام مرگ او مطابقت داشت.[۲] اما سقوط شاهنشاهی صفویان به ظاهر در زمان شاه سلطان حسین اتفاق افتاد، زیرا خارِ آغشته به هلاهل انحطاط ایران‌زمین در اوج فرمانروایی صفویان در ارکان فرهنگ و تمدن ایرانی خلیده بود و شگفت این‌که نیرومندترین پادشاه این سلسله، یعنی شاه عباس، با از میان برداشتن فرزندان خود، راه بقای فرمانروایی صفویان را بست و آنان را به بن‌بستی راند که پایان آن پرتگاه سقوط ایران‌زمین و چیرگی افغانان بود. شاه سلطان حسین، مانند شاهان دیگری که پس از مرگ شاه عباس بر تخت نشستند، سال‌های پیش از پادشاهی خود را در حرمسرای شاهی گذرانده و آموزش و پرورشی زنانه یافته بود تا جایی که نوشته‌اند تا زمان بر تخت نشستن سواری نمی‌دانست. ابوالحسن قزوینی دربارهٔ واپسین سال‌های شاه سلیمان و وصیت او می‌نویسد که

> از غرایب واقعات سلطنت آن حضرت، این است که مدت هفت سال به سبب اشتداد مرض جسمانی از حرم محترم رونق‌افزای [بر]

---

۱. میرزا حسن حسنی فسایی، *فارسنامهٔ ناصری*، ج. نخست، ص. ۵۰۱. هم‌او دربارهٔ گسترهٔ شاهنشاهی شاه اسماعیل صفوی می‌نویسد: «ممالک محروسه‌اش از دیار بکر تا کنار شط جیحون و از باب‌الابواب تا سواحل دریای عمان» بود. همان، ج. نخست، ص. ۳۸۶.

2. Laurence Lockhart, *The fall of Safavî*, p. 1.

سریر جهانبانی نشدند، با وجود این‌که اگر در ولایت خلدآیت ایران یک هفته پادشاه از نظر پنهان باشد، بسا آشوب و فِتَن بروز وقـوع یابد. و در حالت نزع به امرای ارشاد فرمودند که بعد از من، هرگاه آسایش منظور نظر داشته باشید، حسین میرزا را بر تخت سـلطنت نشانید و اگر تسخیر ممالک دوردست منظور باشد، عباس میرزا [را] به سلطنت بردارید.[۱]

این عبارت نشان‌دهندهٔ اوج بی‌خبری شاه سلیمان از سرشت قدرت سیاسی و جهل به پیوند میان آسایش و تسخیر سرزمین‌های دور است و البـته، بـدیهی است که شاهی که هفت سال از حرمسرا بیرون نیامده باشد، نمی‌تواند دریافتی از سرشت قدرت سیاسی داشته باشد. تردیدی نیست که عبارت ابوالحسن قزوینی با توجه به وضع تاریخ‌نویسی ایرانی در آن دوره و محظورات نویسندگان آن‌ها نوشته شده است؛ جِمِلْلی کارری که در پایان فرمانروایی شاه سلیمان به ایـران آمده بود و در جشن تاج‌گذاری او نیز حضور داشت، توصیف آمـوزنده‌تری از غرقاب هولناکی که دربار ایران در آن درگیر شده بود، می‌آورد. او می‌نویسد :

از آن‌جا که پادشاه، پیوسته، در حال خرفتی کامل بود و خود را به دست اطرافیان رها کرده بود، نمی‌توان سلوک او را زندگی خواند. به محض این‌که سر از خماری شراب‌های شیراز و دیگر ولایات ایران بر می‌داشت، بار دیگر، به شرب مدام آغاز می‌کرد؛ اگر توان گرفتن جام شراب از او سلب شده باشد، ساقی سه پیاله به او می‌آشامد و آن‌گاه که شاه اندکی به خود بیاید، سه پیالهٔ دیگر را به دست خود سر می‌کشد و در ضمن گردش نیز به شادخواری ادامه می‌دهد تا زمانی که بار دیگر بخارهای شراب او از خود بی‌خود کند و خواب بر او چیره شود. بدین سان، روزهای شاه میان خوابْ و پرتو کمرنگی از بیداری می‌گذرد. حتیٰ در شورای [حکومتی] نیز شاه نمی‌توانـد از

۱. ابوالحسن قزوینی، همان، ص. ۷-۷۶.

شادخواری خودداری کند و آن‌گاه که او را خواب می‌رباید، رتق و فتق امور تعطیل می‌شود و هیچ نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود.[1]

جای شگفتی نیست که خواجه‌سرایان و سرکردگان قزلباش، در اجرای وصیت شاه، حسین میرزا را که ـ حتیٰ سواری نمی‌دانست، بر تخت سلطنت نشاندند تا بتوانند در آرامش به آسایشی که به آن خوگر شده بودند، روزگار بگذرانند. لازم به یادآوری است که از زمان عقد قرارداد صلح میان ایران و عثمانی در سال ۱۶۳۹/۱۰۴۹ تا سقوط صفویان، به استثنای جنگ و فتح قندهار، ارتش ایران در جنگی درگیر نشده بود و این دورهٔ طولانی آرامش موجب شد تا خوی راحت‌طلبی و شادباشی در رگ و پی زمامداران و سرداران ریشه دوانده و بر اثر ناتوانی شاهان در امور کشورداری و بی‌خبری آنان از مصالح کشور، ارتش ایران خوی سلحشوری و جنگاوری را از دست بدهد و نتواند در برابر گروهی از قبیلهٔ غلزایی که به گفتهٔ حزین لاهیجی، «کمینهٔ رعیت قندهار و برخی از ایشان در سِلْک سپاه آن سرحدّ و به چاکری حاکم آن‌جا قیام داشتند»،[2] پایداری کند.

شاه سلطان حسین، در آغاز، مردی پرهیزگار بود، چندان‌که به او «ملّا حسین» لقب داده بودند و همین امر موجب شده بود تا بر اثر القای محمدباقر مجلسیِ شیخ‌الاسلام، حکم به ممنوعیت باده‌خواری بدهد، اما پس از آنکه به دنبال دسیسه‌ای که خواجه‌سرایانِ ناخرسند از این حکم چیدند، لذّت شادخواری را چشید و پیرایهٔ شراب‌خواری نیز بر زنبارگی او بسته شد، به شاهی شراب‌خواره و زنباره تبدیل شد. بی‌اطلاعی شاه از اوضاع کشور و انتقال قدرت واقعی به خواجه‌سرایان و بزرگان از یک‌سو، و نفوذ برخی علما از سوی دیگر، و تعارض منافع این دو گروه پرنفوذ، نقشی عمده در فرسودگی قدرت سیاسی و اقتدار شاه بازی کرد و در شرایطی که قدرت مرکزی اقتدار خود را در ولایات از دست داده و سامان و نظام ارتش یکسره به فراموشی سپرده شده بود، زمینه برای فروپاشی ایران‌زمین فراهم شد. در این زمان، حکام و مأموران ولایات برای جبران

1. Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, II, p. 102-3.

۲. حزین لاهیجی، *تاریخ حزین*، ۵۲.

رشوه‌ای که برای به دست آوردن منصب و مقام خود پرداخته بودند، جز به مال‌اندوزی نمی‌اندیشیدند و امنیت از راه‌های کاروان‌رو که همهٔ سفیران خارجی آن را ستوده بودند، رخت بربسته بود.[۱]

شاه سلطان حسین به دنبال مرگ شاه سلیمان به سال ۱۶۹۴/۱۱۰۶، در بیست و شش سالگی در حالی‌که همهٔ عمر خود را در حرمسرای شاهی گذرانده بود، بر تخت سلطنت نشست. مدیر کمپانی هند شرقی هلند که بیش از دو دهه در پایتخت ایران اوضاع را زیر نظر داشته است، در گزارشی به مقامات کمپانی دربارهٔ ویژگی‌های رفتار شاه سلطان حسین می‌نویسد :

> در ظرف بیست سالی که در این کشور اقامت داشته‌ام، دریافته‌ام که این پادشاه اخلاقی بسیار ملایم، صلح‌جو و معتدل دارد؛ بسیار پرهیزگار است و از آدم‌کشی پرهیز می‌کند، چنان‌که در سراسر دوران حکومتش یک نمونهٔ مردم‌کشی نبوده است. افزون بر این، او مردی کاهل و بزدل [است] و به حدّ اعلیٰ در کارها اسراف و تبذیر روا می‌دارد و دوستدار احداث عمارات و باغ‌های کلاه‌فرنگی است. تنها سرگرمی‌هایش همین‌هاست؛ این است که ادارهٔ امور را به دست صدراعظم خود رها کرده است.[۲]

در این زمان، شاه سلطان حسین همهٔ همّ خود را مصروف بنای کاخی در فرح‌آباد اصفهان کرده بود و همهٔ درآمدهای کشور را نیز در این راه خرج می‌کرد. مدیر کمپانی هند شرقی هلند در این باره می‌نویسد که تنها دلمشغولی شاه تهیهٔ پول کافی برای ساختن باغ فرح‌آباد بود و هم‌او می‌افزاید :

> او نسبتاً متلوّن و ناپایدار است؛ با یک کلمه می‌سازد و با یک کلمه

---

1. Laurence Lockhart, op. cit. p. 35-50.

۲. ویلم فلور، *برافتادن صفویان*، ص. ۱۴. ابوالحسن قزوینی که خود را به صفویان منسوب می‌کرد و تاریخ شاهزادگان صفوی به دنبال سقوط شاهنشاهی آن سلسه را نوشته است، دربارهٔ شاه سلطان حسین می‌نویسد : «آن حضرت بسیار طالب علم و متشرع و تقویٰ‌شعار و فرشته‌اطوار بود و به نسوان میل تمام داشت.» ابوالحسن قزوینی، همان، ص. ۷۹.

خراب می‌کند. به زندگی بی‌رویهٔ خود، مانند می‌گساری و سایر افراط‌ها و زیاده‌روی‌ها ادامه می‌دهد. این وضع به جایی رسیده است که نسبت به همهٔ خبرهای ناخوش خود را بی‌تفاوت نشان می‌دهد و این وضع به دست وزیران بهانه می‌دهد تا دربارهٔ هر چیزی که ممکن است خوشی بی‌دردانهٔ او را برهم‌زند، سکوت خود را حفظ می‌کنند.[1]

حادثهٔ مهم دورهٔ فرمانروایی شاه سلطان حسین یورش افغانان بود که سقوط شاهنشاهی صفویان و چنان‌که مرعشی با توجه به پی‌آمدهای آن به درستی گفته است، نه تنها «خرابی بلاد ایران، بلکه ربع مسکون» را به دنبال داشت.[2] یورش افغانان ریشه در بی‌خبری شاه و اطرافیان از نکته‌های فرمانروایی و سیاست‌گذاری در کشوری داشت که با رعایت برخی ملاحظات اخلاق فردی ــ البته، حتیٰ اگر می‌شد ــ امکان‌پذیر نبود. شاه ایران بر ایالت‌هایی مانند قندهار و هرات که مردمان اهل تسنن متعصبی داشت و گرجستانِ مسیحی، به طور سنتی، فرمان می‌راند، بی‌آن‌که تأمّلی در مناسبات میان آن‌ها کرده باشد. در زمان شاه سلطان حسین، گرگین خان از بزرگان گرجستان به مقام بیگربیگی قندهار منسوب و فرمانروای جدید قلعه با بالغ بر هفت هزار تن سپاه از محافظان گرجی به محل گسیل داشته شد. به گفتهٔ مرعشی «و چون فرقهٔ گرجی همگی نصرانی‌اند، حکومت آنان بر فرقهٔ مسلمان ناگوار نمود»، «به سبب اختلاف کفر و اسلام بی‌اعتدالی بسیار» رخ می‌داد و سربازان و کارگزاران گرجی «دست‌درازی بر ناموس آن‌ها از اُناث و ذکور می‌نمودند». میرویس که از متنفذین محل بود، شکایت اهالی قندهار را به گرگین خان برد، اما ترتیب اثری داده نشد و بر اثر این بی‌توجهی به تظلمات مردم، میرویس «و سایر فرقهٔ افاغنه به سبب آن‌که سنّی‌مذهب بودند، کمال تنفر از حکومت قزلباش داشتند و به سبب حکومت فرقهٔ گرجیه این تنفر مضاعف و دو بالا گردید».[3] این میرویس که مردی شجاع و

۱. ویلم فلور، همان، ص. ۲۱.

۲. مرعشی، *مجمع‌التواریخ*، ص. ۵۱.

۳. مرعشی، همان، ص. ۴.

«صاحب داعیه» بود و سری پرشور داشت، به تختگاه آمد و تظلم به درگاه شاه برد، اما پیش از رسیدن او به اصفهان، گرگین خان دربار را نسبت به سودای آشوبی که میرویس در سر می‌پخت، هشدار داده و از اعتمادالدوله خواسته بود که او را به قتل آورد، یا حبس کند. از این‌رو، دادخواهی میرویس راه به جایی نبرد و عزم سفر مکّه کرد، اما با حضور در دربار دریافته بود که نابسامانی و بی‌خبری نه به حدی است که بتوان درمانی برای آن پیدا کرد. پس از به جا آوردن فریضهٔ حج، میرویس در بازگشت، بار دیگر، به اصفهان آمد و با دوستانی که در دربار یافته بود، «نوشتجات امراء و غیره، متضمن سفارش خود، نزد گرگین خان حاصل نمود». گرگین خان زمانی را با او به مدارا پرداخت، اما میرویس با استفاده از این فرصت، سپاهی از افغانان از جمله از «فرقهٔ کاکری در حوالی فوشنج» فراهم کرد و از آنان خواست که سر از چنبر اطاعت گرگین خان بیرون کنند، ولی در خفا به گرگین خان پیغام داد که «این جماعت بسیار شریر و مفسدند و تا قلع مادهٔ فساد ایشان کرده نشود، فتنه فرو نخواهد نشست؛ باید که سپاه و لشکر جمع نمود، بر سر ایشان رفت».[۱]

گرگین خان به قصد سرکوبی شورشیان از قندهار خارج شد، سرداری را به مصاف آنان گسیل داشت، اما میرویس با استفاده از فرصت فاصله‌ای که میان گرگین خان با سپاهیان ایجاد شده بود، با جمعی به حرمسرای گرگین خان تاخت و او را به قتل رساند.[۲] میرویس با پوشاندن لباس سربازهای گرجی به شورشیان افغانی خود نیز به هیأت فرمانروایی گرجی درآمد و توانست شبانه خود را به قلعهٔ قندهار رساند و با فریفتن کشیکچیان و دروازه‌بانان به قندهار وارد شود. با ورود به قلعه، افغانان همهٔ نگهبانان را از دم تیغ گذراندند و میرویس کسان فرستاد تا «آن‌چه متعلقان گرگین خان بودند، همه را حبس و قید نمود و جمیع اموال و اسباب و کارخانجات و نقد گرگین خان را ضبط نمود».[۳] میرویس به سال ۱۱۲۲/۱۷۱۰ قندهار را به تصرف خود درآورد و شاه با رسیدن خبر به

۱. مرعشی، همان، ص. ۵.
۲. مرعشی، همان، ص. ۶.
۳. مرعشی، همان، ص. ۷.

دربار، خسرو خان، برادر زادهٔ گرگین خان را به «سپهسالاری و سرداری سپاه قندهار مفوّض نمود»[1] و خسرو خان با سپاهی قریب پنجاه هزار تن سواره، پیاده و توپخانه به سوی قندهار عازم شد. لشکریان خسرو خان و سپاهیان افغانی در دو سوی رود هیرمند موضع گرفتند و خسرو خان نتوانست از رود عبور کند. در این هنگام، فرقهٔ ابدالی که با غلزایی‌ها دشمنی دیرینه داشتند، کوشش کردند تا به یاری خسرو خان بشتابند، اما میرویس در میانهٔ راه بر آنان شبیخون زد، ولی «دو کس از رعایای قندهار شیعه‌مذهب که افاغنه آن‌ها را فارسی‌زبان می‌گویند»،[2] از آب گذشته و به خسرو خان خبر بردند که میرویس به سرکوبی ابدالیان رفته است و سربازان او بی‌سرپرست مانده‌اند. خسرو خان با استفاده از فرصت از رودخانه گذشت و «به سبب نبودن سردار و غلبهٔ حیرت از این واقعه و هجوم رعایا و فارسی زبانان اندرون قلعه از آن‌ها حرکتی نتوانست شد»[3] و خسروخان بر قلعه دست یافت. رایزنان خسرو خان به او القا کردند که اگر خبر آسانی فتح قلعه به شاه و دربار برسد، «متصدیان و کارکنان پادشاهی از شما بازخواست خزانه و محاسبهٔ خرج آن‌ها خواهند کرد و این معنیٰ موجب وَهنِ احوال شما و قلّت منافع خواهد بود»؛ باید سپاهیانی را که وارد قلعه شده‌اند، بازطلبید و پیکار را به درازا کشاند تا تسخیر قلعه کاری شگرف در نظر آید. در این میان، میرویس که از سرکوبی شبانهٔ ابدالی‌ها فارغ شده بود، به قلعه بازگشت، جاسوسی به درون قلعه فرستاد و با اطلاع از اوضاع از دری پنهانی وارد قلعه شد و «به فتح و غلبهٔ خود متیقن گردید».[4] خسرو خان در کار فتح قلعه وقت‌گذرانی می‌کرد، اما هر بار که سپاهیان او در تهیهٔ آذوقه و تدارکات با شورشیان درگیر می‌شدند، شکست می‌خوردند. گروه قزلباشِ سپاهیان خسرو خان نیز با او یکدل نبودند، زیرا او اگرچه «در ظاهر، اظهار اسلام نموده بود، اما باطناً با طریقهٔ اسلام و مسلمانی آشنایی نداشت». وانگهی، او به سرداران قزلباش اعتنایی نداشت و در دادن «تنخواه» به آنان امساک می‌کرد و «به اندک تقصیری، سرداران

۱. مرعشی، همان، ص. ۸.
۲. مرعشی، همان، ص. ۹.
۳. مرعشی، همان، ص. ۹.
۴. مرعشی، همان، ص. ۱۰.

سپاه را خفیف و بی‌عزت می‌نمود».[۱] با فرا رسیدن تابستان و شدت یافتن گرمای هوا آذوقه کمیاب شد، وبا شیوع پیدا کرد و خسرو خان پی برد که تا مدت زمانی فتح دوبارهٔ قندهار امکان‌پذیر نخواهد شد.[۲] سرانجام، میرویس، به سال ۱۷۱۲/۱۱۲۴، با به کار بستن حیله، بر او تاخت و او را کشت و به گفتهٔ مرعشی، «جمیع کارخانجات و خزاین و توپخانه و اسلحه و یراق و اسپان و شتران بی‌نهایت به دست آورد» و تا سال ۱۷۱۶/۱۱۲۹ که فوت شد، پایه‌های قدرت خود را استحکام بخشید.[۳] با مرگ میرویس، برادر او، عبدالعزیز، جانشین او شد، اما فرزند نوجوان میرویس، محمود، «با چند نفر از خیلان خاص و فارسی‌زبانان و چند کس از اقوام و اقارب، اتفاق نموده، بی‌خبر بر سر عمّ خود ریخت و او را فی‌الفور، به قتل آورده، لوای حکومت برافراخت».[۴]

در واقع، در این هنگام، فرمانروایی صفویان سقوط کرده بود، اما موریانه هنوز عصایی را که نظام حکومتی ایران به آن تکیه داده بود، طعمهٔ خود نکرده بود. در تاریخ ایران‌زمین، چه بسا اتفاق افتاده است که «کارخانهٔ سلطنت»، پیش از آن‌که سقوط کند، هبوط کرده است. فرمانروایی صفویان نمونهٔ شایان توجه و قابل تأملی از این هبوط پیش از سقوط است. فساد و بی‌خبری شاهان، بی‌حمیّتی و بی‌لیاقتی بزرگان و اندیشه‌ای خلاف زمان که راه را بر هر گونه دگرگونی بسته بود، کشور را در کام غرقابی فرو برده بود که با سرمایهٔ امکانات و توانایی‌های موجود ایران خروج از آن امکان‌پذیر نبود. با این‌همه، سیاه‌زخم انحطاط به جایی رسیده بود که حتیٰ بی‌خبران هم خبری از آن می‌توانستند بیابند، البته، به استثنای کسانی که در گوش‌های خود پنبه کرده بودند تا خبر به آنان نرسد و شگفت این‌که تاریخ ایران، به یک معنا جز تکرار این وضع نیست. در فصل دیگری خواهیم دید که فرستادهٔ سلطان عثمانی، در گزارشی که از اوضاع «کارخانهٔ سلطنت ایران» به دولت متبوع خود نوشت، سقوط محتوم و نزدیک آن را پیش‌بینی کرد، اما جالب توجه است که خرابی اوضاع به درجه‌ای رسیده بود

۱. مرعشی، همان، ص. ۱۵.
۲. مرعشی، همان، ص. ۱۶.
۳. مرعشی، همان، ص. ۱۷.
۴. مرعشی، همان، ص. ۱۹.

که حتیٰ میرویس غلزایی نیز می‌توانست دریافتی از آن داشته باشد. محمدخلیل مرعشی می‌نویسد میرویس که در مراجعت از زیارت حج به اصفهان آمده بود، به فراست «از اوضاع کارخانهٔ سلطنت ایران و وضع و سلوک پادشاه و امرا دریافت که همهٔ امرا و سپاه، به سبب بُعدِ عهدِ آرام و عدمِ وقوف به قواعد جنگ و سپهداری، عاری از امر سپاهی‌گری و مُلک‌داری‌اند و اگر کسی اندک تدبیری و شجاعت و دلیری داشته باشد، به قدر حوصلهٔ خود می‌تواند تسخیر بلاد ایران نمود.»[۱] چنین می‌نماید که در زمان شاه سلطان حسین، بی‌خبری از اوضاع تا حدی بود که هیأت حاکمه کوچک‌ترین آگاهی از خطری که کشور را تهدید می‌کرد، نداشتند و تنها کسی که اندک توجهی به امور داشت، فتح‌علی خان داغستانیِ اعتمادالدوله بود که عربان مسقط را خطرناک‌تر از افغانان می‌دانست. در فاصلهٔ دو سالهٔ میان حملهٔ افغانان نیز چنان‌که پایین‌تر خواهیم گفت، نه تنها اقدامی صورت نگرفت، بلکه اختلاف میان وزیران و مشاوران شاه که رشته‌های همدیگر را پنبه می‌کردند، راه را بر اتخاذ تصمیمی اساسی و کارساز بست و در چنین وضعیتی، شاه که پای در گلِ بی‌تدبیری مانده بود، برای فرار از واقعیت با بیان عبارت «یخشی دُر» که تکیه‌کلام او می‌بود، تعادلی میان آنان ایجاد می‌کرد. میرزا محمدخلیل مرعشی در بیان احوال لطف‌علی خان سپهسالار و برادر زادهٔ او، فتح‌علی خان اعتمادالدوله، می‌نویسد که آن دو، در تدبیر و کاردانی، از امرای دیگر ــ که «فسادِ امزجهٔ آن‌ها از حدِّ اعتدال به در رفته بود» ــ برتر بودند و به صلاح و فساد امور آگاهی داشتند، اما

> سررشتهٔ امور نه به نحوی از دست رفته بود که به تدبیر او به اصلاح تواند آمد، زیراکه از پادشاه تا امرای دیگر همگی متفق‌السلیقه بودند در راحت‌طلبی و جُبْن و از مقدمهٔ جنگ و جدل احتراز کردن و حسد بر یکدیگر داشتن و مغلوب‌الغضب بودن و مطلق نظر در

---

۱. مرعشی، همان، ص. ۵. مرعشی دربارهٔ قبیلهٔ غلزایی که میرویس به آن تعلّق داشت، می‌نویسد: «به نحوی از زبان ایشان شنیده شده، خود را سیّد می‌دانند و به طوری بیان می‌نمایند که اثبات ولدالزنایی خود می‌کنند ...» مرعشی، همان، ص. ۳.

عواقب امور نداشتن، چنان‌که به سبب همین اخلاق ذمیمه در هیچ امری از امور سلطنت پیشرفت نمی‌شد؛ و هر تدبیری که وزیر می‌فرمود، قورچی‌باشی نقیض آن را می‌گرفت و آن‌چه قورچی‌باشی ممهّد می‌نمود، وزیر خلاف آن را صواب می‌شمرد و پادشاه نیز طبیعت به علّتِ تامّه داده، به مصداق این بیت :

عاقل کند متابعت زیردست خویش
در هر رهی که پا نرود سر نمی‌رود

القصه، خود نیز در خیر و شر مطلق غور نمی‌فرمود و هریک از متناقضان، آن‌چه از مطالب متناقضهٔ خود به عرض شاه می‌رسانیدند، در جواب همه، غیر از کلمهٔ "یَخْشی دُر" که به ترکی به معنای بسیار خوب است، چیزی نمی‌فرمود، چنان‌که یکی از ظرفا در آن وقت گفته بود :

آن ز دانش تهی ز غفلت پر　شاه سلطان حسینِ یخشی دُر[1]

میرزا محمدخلیل مرعشی می‌نویسد که همهٔ امیران و نیز دو تن از ندیمان شاه، یعنی حکیم‌باشی و ملاباشی، با فتح‌علی خان داغستانی «که به حسب تدبیر و کاردانی بالنسبه به آن نادانان مزیت تمام داشت»، از درِ مخالفت درآمدند و سرانجام به سال ۱۷۲۱/۱۱۳۳ او را به خروج و بَغْی متهم کردند. این سخن‌چینی‌ها در شاه سلطان حسین، «به سبب سادگی و بلاهت»، کارگر شد و گویا فتح‌علی خان به دست ملاباشی یا پسر او کور شد و آن‌چه از اموال و املاک او را بود، ضبط کردند.[2]

۱. میرزا محمدخلیل مرعشی، همان، ص. ۴۸. حزین لاهیجی که در آن زمان در اصفهان بود و چنان‌که از نوشتهٔ او برمی‌آید، مردی فرهیخته و از برخی ظرایف «سیاست» روز نیز باخبر می‌بوده است، در تاریخ خود می‌نویسد که «و این هم از اسباب اجرای تقدیر زمان بود که بر یک لشکر چندین کس که از رهگذر غفلت و نفاق، رأی دو تن از ایشان را با هم اتفاق نباشد، امیر و سردار شوند.» حزین لاهیجی، همان، ص. ۵۲؛ نیز ر.ک.
L. Lockhart, op. cit. p. 114

۲. مرعشی، همان، ص. ۵۰.

پیش از این گفتیم که سامان امور کشور از مدت‌ها پیش از بر تخت نشستن شاه سلطان حسین از بنیاد مختل و حفظ منافع خصوصی، یکسره، جانشین تأمین مصالح «ملّی» شده بود و بدین سان، سایهٔ بلند و سنگین انحطاط بر همهٔ قلمروهای حیات اجتماعی و سیاسی گسترده می‌شد. اسراف و تجمل‌پرستی شاه و درباریان از سویی، و رشوه‌خواری و پول‌پرستی از سوی دیگر، موجب شد تا مناصب خرید و فروش و نظام قضایی کشور به طور کلی مختل شود. دردِ بی‌خبری از اوضاع عالم و مصالح عالی «ملّی» به مرتبه‌ای رسیده بود که درمانی جز آخرالدوای داغ کردن بر آن متصور نبود و این در حالی بود که «در حالی‌که وزیران از اتخاذ رویه‌ای مشترک که می‌توانست به صلاح مملکت باشد، ناتوان بودند، در کینهٔ خود به فتح‌علی خان داغستانی با یکدیگر اتفاق نظر داشتند تا آن‌جاکه تصمیم گرفتند، او را میان بردارند.»[1] از میان برداشتن فتح‌علی خان در شرایط حساس آغاز یورش افغانان که امنیت کشور به وجود رجالی چون او بستگی داشت، به معنای قربانی‌کردن مصالح کشور در مسلخ منافع خصوصی و فرقه‌ای بود، اما درک این نکتهٔ ظریف، نیازمند وجود نظریه‌ای منسجم دربارهٔ مصالح عمومی و لاجرم، مصالح عالی «ملّی» بود که از سده‌ها پیش در قلمرو نظر در ایران غیرممکن شده بود. میرزا محمدخلیل مرعشی با اشاره‌ای به یکی از آداب فرمانروایی پایان دورهٔ شاه سلطان حسین می‌نویسد:

> الغرض، به سبب نقیض‌گیری و حسد و عدم بند و بست و وفور طمع که در کانون طبیعت اهل کار آن درگاه سلطانی غلبه داشت، به نوعی که هر یک از عُمّال ولایات، چون از حضور اعلیٰ سرافراز به خدمتی و حکومتی می‌شدند، مبلغ‌ها به طریق نذرانه و رشوه از آن شخص به عنوان تقبل می‌گرفتند و شخص دیگر که وجه رشوه زیاد می‌نمود، با وجود حصول فرمان و خلعت و راهی شدن، باز او را از بین راه برگردانیده، تشریف و فرمان را مسترد نموده، کار را به شخصی که وجه زیاده داده بود، تفویض نموده، به قاعدهٔ دور و

---

1. L. Lockhart, op. cit. p. 119.

تسلسل، پیوسته، بازار تغییر و تبدیل عمال، دایر و رایج بود، چنان‌چه شخصی که از حکومت کاشان منعزل شده، او را از بین راه برگردانیدند، این بیت گفته بود:

معزول شدم بنده به کاشان نرسیده

گرگ دهن‌آلودهٔ یوسف ندریده[۱]

باری، با روی کار آمدن محمود افغان ــ که مرعشی او را «محمودِ نامحمود غلزه‌ای» و سردستهٔ «جویندگان انقلاب آن زمان» می‌نامد[۲] ــ دوره‌ای از آشوب و شورش آغاز شد. محمود عریضه‌ای به حضور شاه سلطان حسین نوشت و «از روی مکر و خدعه»، از رفتار پدر اظهار پشیمانی کرد و از آن‌جا که به گفتهٔ مرعشی، «پادشاه و امراء ... همگی مستغرق بلاهت و سفاهت و غرور و نخوت و بی‌خبری از معاملات جنگ و جدال بودند»، به سخنان محمود فریفته شدند و شگفت این‌که «خلعت و اسب و شمشیر و رقم حکومت قندهار برای او ارسال نمودند».[۳] این «عریضهٔ حیله‌اندود و جواب سراپا بلاهت از طرف پادشاه و امراء»[۴] محمود را در خیالات خود گستاخ‌تر کرد، به بهانهٔ مهم هرات سپاهی فراهم آورد و راهی کرمان شد. حسین خان سیستانی که به سال‌های رفاه و امنیت خوگر شده بود، توانایی پایداری در خود نمی‌دید و ناچار به محمود پیشنهاد کرد به شهر درآید. خبر تصرف کرمان به شاه رسید و از آن برآشفت و به لطف‌علی خان، سپهسالار بلاد فارس، دستور داد تا برای دفع شورشیان به کرمان حرکت کند. محمود در زمان حرکت به کرمان، یکی از فرماندهان لزگی به نام «بیجن سلطان لزگی»[۵] را در قندهار به جای خود گذاشته بود و این بیجن سلطان با استفاده از فرصت دوری محمود از قندهار سر از چنبر اطاعت او بیرون کرد و محمود ناچار شد برای دفع او به قندهار برگردد، اما پیش از حرکت، جمعی از

---

۱. مرعشی، همان، ص. ۹-۴۸.

۲. مرعشی، همان، ص. ۵۱.

۳. مرعشی، همان، ص. ۱-۵۰.

۴. مرعشی، همان، ص. ۵۳.

۵. شورش‌های لزگیان که مزاحمت‌هایی برای حکومت مرکزی ایجاد می‌کرد، با افغانان منابات نزدیکی داشت، زیرا «به سبب اشتراک مذهب که با افاغنه داشت، با ایشان محبت و دوستی می‌ورزید». مرعشی، همان، ص. ۵۵.

اهالی کرمان را به قتل آورد، اموال آنان را غارت و گروهی را نیز اسیر کرد و با خود به قندهار برد.[۱] محمود، بار دیگر، پس از گرد آوردن «چهل پنجاه هزار سوار»، در شوال ۱۱۳۳/ژوئیهٔ ۱۷۲۰ به کرمان بازگشت، اما به سبب حصاری که در این فاصله بر شهر ساخته بودند، نتوانست به شهر درآید، ناچار، متوجه اصفهان شد و در جمادی‌الاول ۱۱۳۴ به گُلناباد، در چهار فرسخی اصفهان، رسید و با ارتش شاه که به هفتاد هزار تن بالغ می‌شد، رو در رو قرار گرفت. به گفتهٔ مرعشی، از آن‌جا که «برخی از امراء و سران با او در جزو راه سازش و پیغام داشتند»،[۲] هزیمت در سپاهیان حکومت مرکزی افتاد و محمود به فرح‌آباد وارد شد. در جنگ گُلناباد به سال ۱۷۲۲/۱۱۳۵ که برخی از تاریخ‌نویسان مانند پدر کروسینسکی و ادوارد براون آن را با نبرد قادسیه و فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان مقایسه کرده‌اند، ستاره‌بینان پیشگویی کرده بودند که تا ۸ مارس ستارگان در طالع سعد قرار نخواهند گرفت و شاه سلطان حسین دستور داد سپاهیان ایران تا آن روز از کارزار دوری جویند. در *تاریخ افغانان* اثر ژوزف فِریه آمده است که «فتحعلی خان قاجار شاه سلطان حسین را متقاعد کرد که از پیر زنی در استراباد شنیده است که اگر دو پاچهٔ بز را با ۳۲۵ دانه نخود پخته و دوشیزه‌ای باکره ۱۲۰۰ بار لا اله الاّ الله بخواند و بر آن فوت کند، سپاهیانی که با آن خوراک اطعام شوند، از نظرها ناپدید خواهند شد و بر دشمن غلبه خواهند یافت.»[۳] در گزارش ۹ ژوئن سال ۱۷۲۲ مدیر کمپانی هند شرقی هلند، در زمانی که اصفهان در محاصره و در آستانهٔ سقوط بود، به نکته‌ای اشاره شده است که به بهترین وجهی بی‌کفایتی شاه و زمامداران کشور را می‌نمایاند:

این حقیقت که ایرانیان ترجیح می‌دهند کشورشان نابود شود و آن‌ها

۱. مرعشی، همان، ص. ۵۵. ۲. مرعشی، همان، ص. ۵۶.

3. Joseph P. Ferrier, *History of Afgans*, p. 43-4.

نویسندهٔ کتاب *تاریخ افغانان* فرانسوی است و کتاب را نیز به فرانسه نوشته است، اما به نظر می‌رسد که متن کتاب او تاکنون به چاپ نرسیده است. مرجع ما برگردان انگلیسی آن است که گویا در زمان حیات نویسندهٔ آن انتشار یافته است.

پول، صرف خرید تجهیزات و ابزار جنگی نکنند، بار دیگر آشکار شده است، زیرا کارشناس روسیِ بمب و توپخانه را که یک گرجی بود، مرخص کرده و گفته‌اند وجود او بی‌فایده بوده و پولی را که قرار بوده صرف او کنند، صرفه‌جویی کرده و می‌توانند با آن پول سپاهیان تازه‌ای را به مزد بگیرند. بدین سان، معلوم می‌شود که حاضرند دشمن هرچه می‌خواهد بکند، ولی آن‌ها پولی صرف دفاع نکنند.[۱]

مانع شکست ارتش حکومت مرکزی در پیکار با شورشیان افغان مفقود و مقتضی فروپاشی شاهنشاهی صفوی موجود بود و به دنبال این فروپاشی، وضعیتی سخت اسفناک در کشور پدید آمد که گزارش آن در سفرنامه‌های اروپاییان آمده و برخی تاریخ‌نویسان ایرانی نیز مانند محمدخلیل مرعشی و به تبع او استرابادی، به اجمال و اشاره، به شرح زیر وصف کرده‌اند:

... یأسِ تمام به حال خاص و عام راه یافته، روز به روز، قوّت، ضعف و ضعف، قوت پذیرفته، آتش غلا و نایرهٔ بلا بالا گرفت به حدّی که مردم برای اَکْل میته می‌مردند و بزرگان در اسواق و محلات، اطفال خردسال [را] دزدیده، ذبح کرده، می‌خوردند؛ دل‌ها برای گندم، چون سینهٔ گندم چاک و طایر جان‌ها در غم دانه گرفتار دام، نانوا می‌گفت و جان می‌داد ... برای گردهٔ نانی درون‌ها چون تنور به آتش حسرت می‌تافت و چشم مردم قُرصی برای نهاری سوای پنجه‌کش خورشید نمی‌یافت، از شورچشمی زمانه عهدی شد که شیرین‌دهنان به یاد شکر، لب خویش می‌مکیدند ...[۲]

درگزارش‌های بیگانگانی که به هنگام سقوط اصفهان در تختگاه صفویان به سر می‌بردند، نکته‌های پراهمیتی دربارهٔ قحطی، غارت و دست‌درازی‌های شورشیان افغانی آمده است. محمود تا جایی که می‌توانست از ساکنان اصفهان

---

۱. ویلم فلور، *برافتادن صفویان*، همان، ص. ۱۷۲.

۲. مرعشی، همان، ص. ۸-۵۷. عین عبارت را استرابادی در *جهانگشای نادری*، ص. ۵-۱۴، بدون ذکر مآخذ آورده است.

را کشت، اموال آنان را غارت کرد و از هیچ تعرضی نسبت به جان و مال اهالی آن شهر فروگذار نکرد. اگرچه محمود به دنبال محاصرهٔ اصفهان آن شهر را به تصرف درآورد، اما بی‌خبری او از واقعیت ایران، از بی‌خبری شاه و درباریان ژرف‌تر و اساسی‌تر بود، زیرا او حتیٰ اگر می‌خواست، نمی‌توانست بداند که در چه باتلاقی پای گذاشته است. در یازدهم محرم ۱۱۳۴/نوامبر ۱۷۲۱، شاه سلطان حسین به فرح‌آباد رفت و تاج شاهی را بر سر محمود گذاشت و محمود «همان شب، کس برای ضبط خزانه و کارخانجات پادشاهی روانهٔ اصفهان ساخت و خود در چهاردهم ماه مزبور با فرِّ فرعونی و بیدادِ شدّادی داخل شهر شده، سکّه و خطبه به نام خود کرد...»[1] با پایان یافتن محاصرهٔ اصفهان، محمود و شورشیان افغانی که جز بر اصفهان تسلط نداشتند، خود در محاصره افتادند و همین امر موجب شد که محمود برای شکستن محاصره به تصفیه‌های خونین و قتل عام‌هایی دست بزند که سرانجام او را به جنون و ظاهر شدن خبط دماغ سوق داد.

محمود افغان می‌دانست که اگر نتواند بخش‌های دیگری از ایران را به تصرف خود درآورد، در حصار اصفهان به محاصره خواهد افتاد. در آغاز یورش به اصفهان، محمود بر سر راه خود، از کنار یزد گذشته و به سبب پایداری مردم نتوانسته بود آن شهر را به تصرف خود درآورد. با استفاده از فرصت، محمود، برای جبران شکست خود در مناطق جنوبی ایران که به سبب بدی آب و هوا نتوانسته بود، به آن‌جا رسوخ کند، بار دیگر با سپاهی گران به یزد لشکر کشید. اهالی یزد، از پیش از قصد محمود افغان آگاهی پیدا کرده بودند و به موقع، روستاهای اطراف شهر را از سکنه خالی کردند و همهٔ تدارکات و آذوقهٔ موجود را از دسترس او خارج کردند و با خود بردند. در بسیاری از شهرهای ایران محمود افغان جاسوسانی گمارده بود، اهالی یزد آن جاسوسان را نیز به موقع اسیر و امکان خبرچینی را از میان برده بودند.[2] محمود در زمستان سال ۱۷۲۴/۱۱۳۷ به دروازهٔ شهر رسید و چون از نظر آذوقه و تدارکات خود را در مضیقه دید،

۱. مرعشی، همان، ص. ۹-۵۸.

2. Krusinsky, *Histoire de la dernière révolution en Perse*, II, 291.

مجبور شد پیش از موقع دستور حملهٔ عمومی را صادر کند. شورشیان افغان که نمی‌دانستند جاسوسان آنان گرفتار و امکان عملیات به نفع افغانان از آنان سلب شده است، در برابر پایداری اهالی یزد نتوانستند دوام بیاورند، مجبور به عقب‌نشینی شدند و هزیمت در لشکریان محمود افتاد، اما اهالی یزد هزیمتیان را به حال خود رها نکردند، شورشیان افغانی را دنبال کردند و بسیاری از آنان را از دم تیغ آبداده گذراندند. در این شکست، بسیاری از ساز و برگ افغانان به دست اهالی یزد افتاد[1] و محمود از این شکست که انتظار آن را نداشت، سخت برآشفت و آن را نشانهٔ خشم خداوند دانست و تصمیم گرفت برای فرونشاندن غضب الهی دست به اعتکاف و عبادت بزند؛ به غاری رفت و مدت چهل روز روزه‌داری و شب‌زنده‌داری پیشه کرد، به اندک آب و نانی قناعت کرد و به ذکر دایم پرداخت. این اعتکاف اثرات نامطلوبی بر روحیهٔ محمود گذاشت و کار او را به جنون کشاند. پدر کروسینسکی می‌نویسد:

> این گونه اعتکاف باید چهل روز ادامه یابد و محمود نیز چنان کرد، اما در پایان مدت، رنگ‌پریده، آشفته، ناتوان و در حالی‌که به شبحی تبدیل شده بود، از غار بیرون آمد. حاصل این کار خرافی آن بود که محمود عقل خود را از دست داد و مشاعر او دستخوش چنان اختلالی شد که هرگز از آن پس بهبود نیافت و پیش از آنکه به بهای زندگی او تمام شود، موجب از دست رفتن تاج و تخت او شد. از آن پس، محمود به مردی نگران و غضبناک تبدیل شد که به همه چیز سوءِ ظن داشت و از همه فرار می‌کرد، نسبت به نزدیک‌ترین دوستان خود حسادت می‌ورزید و تصور می‌کرد که هر کسی به او نزدیک می‌شود، قصد جان و تاج و تخت او را دارد.[2]

در همین زمان، میرزا صفی، یکی از پسران شاه سلطان حسین که در آغاز به جانشینی او انتخاب شده بود، بر محمود شورید و این امر محمود غاصب را سخت برآشفت. کروسینسکی می‌نویسد که این شاهزاده توانسته بود از حرمسرا

1. Krusinsky, op. cit. II, 292-3.
2. Krusinsky, op. cit. II, 295-6.

فرار کرده و به کوه‌های بختیاری پناهنده شود و پدر دُو سِرسو که یادداشت‌های این راهب لهستانی را سه سال پس از همین واقعه به چاپ رسانده، می‌نویسد که گفته می‌شود که صفی میرزا هنوز هم زنده است. باری، محمود برای جلوگیری از تکرار فرار شاهزادگان، تصمیم گرفت کار را یکسره کند. او در شب ۲۰ جمادی‌الاول ۱۱۳۷/۵ فوریهٔ ۱۷۲۵، پس از صرف شام، دستور داد همهٔ شاهزادگان را به یکی از حیاط‌های قصر هدایت کنند. درمیان شاهزادگان، سه تن از عموهای کهنسال شاه نیز قرار داشتند. نخست، دست‌های آنان را با کمربندشان از پشت بستند و آن‌گاه، محمود به یاری دو تن از همراهان خود همهٔ آنان را از دم تیغ گذراند.[1] تنها دو تن از شاهزادگان خردسال از این کشتار بیرحمانه جان به در بردند، زیرا شاه سلطان حسین در اثنای کشتار وارد حیاط شد و دو کودک خردسال به سوی او دویدند. شاه که از دیدن قتل عام شاهزادگان سخت برآشفته بود، به محمود متعرض شد و دو شاهزادهٔ خردسال را در بغل گرفت، اما افغانان می‌خواستند آن دو را نیز خفه کنند، به سوی شاه حمله‌رو شدند و دست شاه مخلوع را نیز مجروح کردند. کروسینسکی می‌نویسد که شمار کشته‌شدگان به درستی معلوم نیست، اما ۱۴۰ و حتیٰ بیشتر نیز گفته‌اند.[2] به دنبال این واقعه، نشانه‌های خبط دِماغ محمود آشکارتر شد و پزشکان افغانی در علاج او درماندند و از یک کشیش ارمنی خواسته شد که در کنار بستر محمود آیه‌هایی از انجیل سرخ قرائت کند. در ایران اعتقاد عجیبی به این کار وجود داشت و گفته می‌شد که بیماران بسیاری با این درمان بهبود یافته‌اند. روحانیان ارمنی با لباس‌های مذهبی و شمعی در دست وارد کاخ شدند و جمعیت بسیاری از آنان استقبال به عمل آوردند.[3] به محض این‌که حال محمود کمی بهبود یافت، مبلغ دو هزار تومان به اهالی جلفا فرستاد و به آنان قول داد که اگر خداوند بهبودی کامل را به او بازگرداند، همهٔ آن‌چه راکه از آنان به غارت برده است، به صاحبانش باز پس خواهد داد.

---

1. Krusinsky, op. cit. II, 297.
2. Krusinsky, op. cit. II, 299.
3. Krusinsky, op. cit. II, 300.

این بهبودی حال دماغی محمود دراز نپایید و پیرایهٔ فلج ــ یا چنان‌که برخی گفته‌اند، جذام ــ نیز بر خبط دماغ او بسته شد. نیمی از بدن او پوسید و چنان انقلابی در اعما و احشای او پدیدار شد که نجاسات او از دهان خارج می‌شد. در وحشتناک‌ترین لحظات، خشم محمود متوجه خود او می‌شد و گوشت و پوست دست‌های خود را با دندان می‌درید.[۱]

در این میان، طهماسب میرزا که سپاهی مرکب از ۱۵۰۰۰ هزار مرد در اختیار داشت، بار دیگر، در نزدیکی قزوین حملهٔ یکی از سرداران افغانی را دفع کرد و سران شورشی افغانی دریافتند که با وضعی که برای محمود پیش آمده، باید جانشینی برای او انتخاب کنند. جانشین طبیعی محمود، برادر او می‌توانست باشد، اما او در قندهار به سر می‌برد و آمدن از قندهار به اصفهان مستلزم سه چهار ماه زمان بود، در حالی‌که راه‌ها نیز از امنیت کامل برخوردار نبود. ناچار، اشرف، عموزادهٔ او که در اصفهان زندانی بود، به عنوان جانشین پیشنهاد شد.[۲] اشرف، پسر برادر میرویس بود و این برادر به دنبال مرگ میرویس، در آغاز جانشین او شده بود، اما محمود سر او را برید و خود به جای پدر نشست. اشرف کینهٔ پدر را اگرچه پنهان می‌کرد، اما به دل نگاه داشته بود. در جریان محاصرهٔ اصفهان، اشرف ملایمت بیشتری از خود نشان می‌داد و بر آن بود که باید به پیشنهاد صلح شاه سلطان حسین تن در داد و حتیٰ او زمانی که شاه نیز دچار کمبود مواد غذایی شد، چهل و دو هزار کیلو گندم به دربار فرستاد.[۳] وانگهی، او به دربار پیغام داده بود که در عوض دریافت پول حاضر است با سپاهیان خود به دربار ملحق شود، اما چون دربار ایران نمی‌توانست به موقع تصمیم قاطعی اتخاذ کند، فرصت مناسب از دست رفت و زمانی که خواستند با او تماس مجدد برقرار کنند، اشرف حاضر نشد.[۴] راز تماس‌ها در پرده نماند و وقتی به گوش محمود رسید، با استفاده از فرصت محاصرهٔ اصفهان او را به بهانهٔ

1. Krusinsky, op. cit. II, 303.
2. Krusinsky, op. cit. II, 306.
3. ibid.
4. Krusinsky, op. cit. II, 307.

مأموریتی دور کرد، اما به محض این‌که بر تخت سلطنت رسید، اشرف را گرفته و زندانی کرد.[1] با خبط دماغ محمود، ناچار، اشرف را از زندان آزاد کردند و او را بر تخت سلطنت نشاندند.

با بر تخت نشستن اشرف افغان به جای پسر عمِّ خود محمود در رمضان ۱۱۳۸/آوریل ۱۷۲۵ طهماسب، سومین پسر شاه سلطان حسین که به دنبال کشته شدن بیشتر شاهزادگان صفوی تنها مدعی تاج و تخت به شمار می‌آمد، نیروی بیشتری گرفت و کوشید تا بخش‌هایی از ایران را به تصرف خود درآورد. در همین زمان، سرداری به نام نادرقلی که فرزند امام‌قلی بیگ از افراد فرودست قبیلهٔ افشار بود، به خدمت رئیس آن قبیله درآمد و با دختر وی وصلت کرد. نادرقلی در خانواده‌ای تهی‌دست به دنیا آمد و در نوجوانی آن را رها کرد و به خدمت یکی از بزرگان خراسان به نام باباخان بیگ درآمد و در نزد او مقام نوکری یافت. از آن پس، گویا مدتی به دزدی می‌پرداخته تا آن‌که گروهی بر وی گردآمده و به راهزنی می‌پرداخته‌اند. آنگاه با مرگ پدر زن، نادر به خدمت ملک محمود سیستانی، حاکم مشهد که طهماسب صفوی آهنگ او کرده و فتحعلی خان را مأمور حمله به خراسان کرده بود، درآمد و ترتیبی داد تا ملک محمود را از میان بردارند، اما سوء قصد نافرجام ماند. نادر نیرویی گرد آورد و در نبردهایی درگیر شد تا آن‌که توانست قوای ملک محمود را شکست دهد و در همین زمان طهماسب صفوی از طریق فرستادهٔ خود، حسین‌علی خان معیرالملک، به سال ۱۷۲۶/۱۱۳۹، نادر را به فرمانداری ابیورد منصوب کرد و نادر نیز از حسن‌علی بیگ خواست تا شاهزادهٔ صفوی را با قوای او به خراسان فراخواند و سرانجام با مردان خود که شمار آنان به ۲۰۰۰ تن می‌رسید، در خبوشان به طهماسب صفوی پیوست. به گزارش رئیس کمپانی هند شرقی هلند، نادرقلی در زمان چیرگی افغانان بر اصفهان در استراباد بوده، با پانصد مرد جنگی به خدمت طهماسب میرزا رسیده و از او خواسته است تا در زمرهٔ جنگجویان شاهزادهٔ

---

1. Krusinsky, op. cit. II, 308.

صفوی درآید و به همین مناسبت نیز از طهماسب، لقب طهماسب‌قلی یافته است.[1] همهٔ نوشته‌های تاریخی دربارهٔ نوجوانی نادر شاه، مطالب مشابهی را تکرار کرده و او را «فرزند شمشیر» دانسته‌اند؛ تنها ژان اُتِر پدر او را «یکی از سران افشارها، قبیله‌ای ترکمن، و فرماندار دژ کلات» می‌داند.[2] میرزامهدی خان، تاریخ‌نویس رسمی وقایع نادری، در این باره می‌نویسد:

> خصوصاً این برگزیدهٔ خدا و بزرگ‌کردهٔ لطف ایزدِ توانا که بعد از لطف الهی، استظهارش به شمشیر خویش است، نه به زور بازوی ایل و عشیرهٔ خویش. دودمان‌ها از نسب دودمانش، چراغ دودمان افروخته‌اند و خاندان‌ها از دولت خاندانش، دولت خاندان اندوخته.[3]

رقیب بزرگ نادر شاه در دستگاه طهماسب، میرزا فتح‌علی خان بود که قصد داشت طهماسب را از میان برداشته و خود به تخت شاهی بنشیند، اما نادر توانست او را به دست طهماسب از میان برداشته و خود را به او نزدیک کند و زمام امور را به دست گیرد. سرانجام، نادر، به عنوان فرمانده سپاهیان طهماسب صفوی بر ملک محمود که نسب به یعقوب لیث می‌رساند و سه سال بود تا ادعای سلطنت بر ایران را داشت، فایق آمد، مشهد را به تصرف خود درآورد و با خنثیٰ کردن توطئه‌های نزدیکان طهماسب توانست خود را در زیّ سردار نظامی او درآورد. نخستین اقدام نادر آن بود که ارتش ایران را که در واپسین دهه‌های فرمانروایی صفویان فاقد نظام و انضباط شده بود، بار دیگر، به ارتشی نیرومند و منضبط تبدیل کند و با شکست دادن شورشیان ابدالی، رابطهٔ نیرو میان ارتش مرکزی و شورشیان بخش‌هایی دیگر از ایران راکه سر از چنبر اطاعت بیرون کرده بودند، به سود حکومت مرکزی دگرگون کند. آن‌گاه، در سال ۱۷۲۹/۱۱۴۲، به غلزاییان نیز در مورچه‌خورت شکست سختی وارد کرد؛ اشرَف افغان پس از فرار

---

۱. ویلم فلور، حکومت نادر شاه، ص. ۱۴.

2. Jean Otter, *Voyages en Turquie et en Perse*, I, p. 298.

۳. میرزامهدی خان استرابادی، همان، ص. ۲۶.

در نزدیکی قندهار کشته شد و بدین سان، فرمانروایی افغانان در ایران به سرآمد. هم‌زمان با نیرومند شدن نادر، به دنبال سرکوب ابدالیان و غلزاییان، ایران‌زمین، هم‌چون زمان ظهور شاه اسماعیل صفوی، دستخوش حکومت‌های محلی بسیار و ملوک طوایف بود. فقره‌ای را که میرزامهدی خان استرابادی در وصف این وضعیت آورده، با آن‌چه پیش از این از اسکندربیگ ترکمان دربارهٔ ملوک طوایفِ آغاز دورهٔ صفوی آوردیم، می‌توان سنجید. او می‌نویسد:

> تخت سروری ایران، پایمال دشمن، و آتش جور و بیداد مخالف از هر طرف به خرمن هستی خشک و تر شعله‌افکن گردید؛ و رسم ملوک طوایف، شیوع و فتنه و آشوب از عالی و سافل وقوع یافت، چنان‌که از قندهار الی اصفهان، طایفهٔ غلیجایی و در هرات، ابدالی و در شیروانات، لکزیه و در فارس، صفی میرزا نامِ مجهول‌النسب و در کرمان، سید احمد، نوادهٔ میرزا داود و در بلوچستان و بنادر، سلطان محمدْ نام، مشهور به خرسوار و در جوانکی، عباسْ نام و در گیلان، اسماعیلْ نام و در خراسان، محمود سیستانی صاحب داعیهٔ استبداد گشته، گروه رومیه نیز آذربایجان را از یک سمت به آرپه‌چای تا سلطانیه و ابهر و از طرف عراق از کرمانشاهان الیٰ کزّار به تصرف درآوردند و روسیه هم نیز از باب‌الابوابِ دربند تا مازندران جمیع دارالمرز را متصرف و هم‌چنین ترکمانیهٔ صاینْ‌خانی استراباد که اکثر اوقات به فتنه‌انگیزی و شورش معتاد بودند و الوار بختیاری و فیلی و اکراد اردلان و اعراب حویزه و در بنادر، حتیٰ گوشهْ‌نشینان میان ولایت، سر از اطاعت باز زده، اظهار سرکشی و خودفروشی کردند.[۱]

در این میان، چیرگی ترکان عثمانی بر بخش‌هایی از ایران‌زمین از همه چشم‌گیرتر بود. در سال ۱۱۴۲/۱۷۳۰، ترکان، گرجستان، ارمنستان، آذربایجان و بخش‌هایی از داغستان، شیروان و نیز بخش بزرگی از عراق عجم و همهٔ کردستانِ

---

۱. استرابادی، همان، ص. ۳-۲؛ نیز ر.ک. محمدکاظم مروی، *عالم‌آرای نادری*، ج. نخست، ص. ۵۲.

ایران، همدان و کرمانشاهان را به تصرف خود درآورده بودند. پس از آن‌که اصفهان از دست اشرف افغان خارج شد، طهماسب صفوی خبر آن را در نامه‌ای به سلطان عثمانی داد و از او خواست تا سرزمین‌هایی از ایران راکه در دست آنان بود، به او بازگرداند. دولت عثمانی در مذاکره با فرستادهٔ ایران متعهد شد که آن ایالات را به ایران بازپس دهد و دولت ایران نیز مبالغی در برابر مخارجی که دولت عثمانی برای ادارهٔ آن سرزمین‌ها متحمل شده بود، بپردازد، اما نادر پیش از وصول خبری از فرستادهٔ طهماسب صفوی، در شعبان ۱۱۴۲/مارس ۱۷۳۰، به سوی دزفول لشکر گسیل داشت و در محرم ۱۱۴۳/ژوئیهٔ ۱۷۳۰، دولت عثمانی به ایران اعلان جنگ داد. نادر به محل تجمع سپاهیان عثمانی در میاندواب حمله برد، اما ترکان از ترس نادر به مراغه عقب‌نشینی کردند. نادر که به‌رغم انصراف سلطان عثمانی، قصد داشت جنگ را ادامه دهد، با شنیدن خبر شورشی که در هرات آغاز شده بود، عازم خراسان شد و سرانجام، در رمضان ۱۱۴۵/فوریهٔ ۱۷۳۲، هرات را به تصرف خود درآورد. در حالی‌که نادر در خراسان درگیر شورشیان هرات بود، طهماسب صفوی نیز به اغوای وزیران و رایزنان خود اصفهان را با قصد جنگ با عثمانی به سوی همدان ترک کرد و از آن‌جا به تبریز رفت و حاکمی راکه نادر تعیین کرده بود، برکنار کرد. طهماسب، در آغاز، بر سپاهیان عثمانی فایق آمده و برای تصرف ایروان به محاصرهٔ آن شهر پرداخت، اما پس از هیجده روز مجبور شد به تبریز عقب‌نشینی کند. چون طهماسب خبر یافت که فرمانده سپاهیان عثمانی در تعقیب اوست، از تبریز خارج شد و به ابهر عزیمت کرد. تبریز، اردلان، خوزستان و بخش بزرگی از متصرفات نادر به اشغال سپاهیان ترک درآمد و عهدنامه‌ای میان ایران و عثمانی بسته شد که برابر آن، طهماسب صفوی، همهٔ ایالاتی راکه نادر در جنوب و شرق رود ارس به دست آورده بود، تصرف می‌کرد، اما گنجه، تفلیس، ایروان، نخجوان، گرجستان و شیروان در تصرف عثمانی باقی می‌ماند. نادر با اطلاع یافتن از خبر شکست طهماسب صفوی و مفاد عهدنامه به هرات بازگشت و نامه‌ای به سلطان عثمانی فرستاد و از او خواست تا یا همهٔ ایالات یاد شده را به

ایران مسترد دارد یا خود را برای جنگ آماده کند. نادر در فرمانی که خطاب به «کلانتران و اهالی و اعیان ممالک محروسه» فرستاد و متن آن به همهٔ ایالات فرستاده شد، پس از شرح پیروزی‌های خود بر دشمنان، عهدنامهٔ طهماسب صفوی را کَأَن لَمْ یَکُنْ اعلام کرد و نوشت:

> الحق این مصالحه در نظرها حُکْم نقش بر آب و موج بر سراب دارد، زیرا که مقصد اصلی، استخلاص ایران است که مطلقاً به آن نپرداخته و آن امرِ اَهَمّ را در ضمن صلح مندرج و مذکور نساخته‌اند. وجود امثال ما بندگان که به توفیق کردگار رتبهٔ برتری و اقتدار یافته‌ایم، همین است ... یاری ضعیفان نموده، شرّ مخالفین را از مزاج مملکت دفع کنیم، نه این‌که قفل غفلت بر دل زده، تابع رأی دشمن و رضاجوی خاطر خصم عهدشکن باشیم ... امروز که روزِ اعادی، تیره و دستِ اقبالِ خسروی چیره و ضعفِ بدخواهان، قوی و غلبه از آنِ دین مرتضوی است، در این صورت، از آن طایفهٔ کم‌فرصت ... تحمل این امر کردن از حمیت دور و مُنافی طبع غیور است. چون صلح مزبور، مغایر رضای جناب سبحانی و مخالف مصلحت ابدمدت خاقانی بود، لِهٰذا به امضاء مقرون نفرمودیم ... اِنْ شاءَ الله، بعد از عید فطر ... با جنود پرخاشجویِ قویْ‌چنگ و عساکرِ هژبرخویِ فیروزجنگ، بدون تأمل و درنگ ... عازم کعبهٔ مقصود خواهیم شد ... هرکس در این امر داخل نباشد، ازکسوتِ حمیّت، عاری و بی‌بهره از سعادت دین‌داری و سزاوار لعن حضرت باری بوده، از حوزهٔ اسلام خارج و مردود و در زمرهٔ خوارج داخل خواهد بود.[۱]

آن‌گاه، نادر عازم اصفهان شد و در آن شهر، ضیافتی به افتخار طهماسب صفوی ترتیب داد و شاه، چنان‌که عادت او بود، به باده‌گساری و خوش‌باشی پرداخت. محمدکاظم مروی در *عالم‌آرای نادری* می‌نویسد که به سال ۱۷۲۲/۱۱۳۵

---

۱. استرابادی، همان، ص. ۸-۱۷۵.

طهماسب میرزا بر تخت سلطنت جلوس کرد «و آن پادشاه از عالم غفلت و جوانی و نشئهٔ صهبای بی‌خردی به خوردن شراب و لهو و لعب پرداخته، اصلاً متوجه امور دولت نشده، در رواج کار خود سعی نمی‌نمود و چون آن همت در نهادش نبود که سر در سرِ اینِ دولت بلند نهد، به عیش و سرور خود را راضی ساخته، از تدابیر امور سلطنت و پادشاهی غافل و زایل نشست. مرتضیٰ‌قلی خان مکرر به نصایح دلپذیر اخلاص‌مندانه به ترک شرابش نصیحت نموده، سودمند نیفتاد».[1] نادر با سود جستن از فرصت، «مجمع کنگاشی آراسته»[2] و به رایزنی پرداختند که اگر در دفع دشمن سستی روا دارند، مفاسد بزرگی از آن برخواهد خاست. اعیان و اکابر همه خطاب به نادر عرض کردند که

> سررشتهٔ نظم ایران که به کشاکش دشمنان قوی‌پنجه از کف به در رفته بود، به زور بازوی آن حضرت به دست آمده، شاه والاجاه از رای و اقبال بری و قامت اهلیتش عاری از طراز سروری است. ممالک، رونق از تو جُنست و سلطنت، حق توست. آن حضرت از قبول آن تحاشی کرده، چاره را در تغییر او و جلوس شاهزادهٔ عالی‌گهر، عباس میرزا، ولد شاه والاجاه که در آن وقت هفت ماه بود، دیدند.[3]

نادر، شاه طهماسب را خلع و با حرمسرایش به مشهد گسیل داشت. در ربیع الاول ۱۱۴۵/اوت ۱۷۳۲ نیز نادر، عباس‌میرزا را که نوزاد هفت ماهه‌ای بیش نبود، با نام شاه عباس سوم بر تخت سلطنت نشاند و خود نایب‌السلطنه شد. نادر، بار دیگر، به سوی بغداد لشکر کشید و در شعبان ۱۱۴۶/ژانویهٔ ۱۷۳۳ در کاظمین اردو زد. در این لشکرکشی، نادر توانست بغداد را محاصره و شکست سختی بر سپاهیان دشمن وارد کند. لاکهارت مصائب و بدبختی‌های محاصره‌شدگان بغداد را با وضعیت مردم اصفهان در محاصرهٔ محمود افغان مقایسه کرده و می‌گوید که در آن محاصره صد و ده هزار تن أز سپاهیان عثمانی و مردم بغداد به هلاکت رسیدند، اما سرانجام، با نبردهایی که در بیرون شهر

---

۱. مروی، همان، ج. نخست، ص. ۶۳.
۲. استرابادی، همان، ص. ۱۸۷.
۳. همان‌جا.

درگرفت، شکست در سپاهیان نادر افتاد، خود او زخمی شد و محاصرهٔ بغداد شکست.[1] نادر، دو ماه پس از این شکست در بغداد، با تجدید سازمان ارتش خود، بار دیگر، با سپاهیان عثمانی به نبرد پرداخت و شکست سختی بر آن‌ها وارد کرد. در عهدنامه‌ای که به دنبال متارکه در زمستان ۱۷۳۳/۱۱۴۶ به امضا رسید، دولت عثمانی متعهد شد که همهٔ سرزمین‌های ایران را که به اشغال خود درآورده بود، بازپس دهد و مرز میان ایران و عثمانی مطابق عهدنامهٔ سال ۱۶۳۹/۱۰۴۹ تعیین شد. دولت عثمانی این عهدنامه را تصویب نکرد و نادر، در محرم ۱۱۴۷/ژوئن ۱۷۳۴، به سوی مرز عثمانی عازم شد، اما در راه کرمانشاهان به بغداد، مسیر خود را تغییر داد و راه سنندج به مراغه را در پیش گرفت. نادر، ابتداء شماخی را گرفت و از روسیه خواست تا بادکوبه و دربند را به او مسترد دارد. در سال ۱۷۳۵/۱۱۴۸، عهدنامهٔ گنجه به امضا رسید که در آن روسیه متعهد می‌شد بادکوبه و دربند را تخلیه کند، به شرطی که دولت ایران آن دو شهر را به کشور دیگری واگذار نکند و ایران در شمار متحدین روسیه درآید و در صدد صلح با عثمانی برنیاید. بدین سان، شهرهایی که پطر کبیر، سیزده سال پیش، به اشغال درآورده بود، مسترد شد. نادر، در محرم ۱۱۴۸/مه ۱۷۳۵، با ترکان درگیر شد، سپاهیان عثمانی را تار و مار کرد و دژِ گنجه که بیش از هشت سال در اشغال عثمانی بود، مسترد و تفلیس و ایروان نیز تسلیم شد. با وحدت مجدد ایران‌زمین که به جز قندهار به زیر لوای نادر درآمده بود، مقدمات تغییر سلطنت از صفویان به سردار بزرگ فراهم آمده بود. در رمضان ۱۱۴۸/ژانویهٔ ۱۷۳۶، نادر وارد دشت مغان شد و «پیشنهاد همت والا آن بود که بعد از استردادِ ولایات مغضوبه، این باغ را به باغبان ارزانی دارد و مُلْکِ ایران را با قلاعِ مفتوحه دربسته به صاحب مِلک سپارد».[2] نادر برای «کنگاش این امر خطیر»، دشت وسیع مغان را برگزیده و «عُظَما و اعیان» را که شمار آنان به صد هزار تن می‌رسید، به آن‌جا فراخوانده بود. نادر خطاب به حاضران گفت:

1. Laurence Lockhart, *Nadir Shah*, p. 67-71.

۲. استرابادی، همان، ص. ۲۶۶.

شاه طهماسب و شاه عباس، هر دو پادشاه و شاهزادهٔ ایشان در مهد و سریر بقاء موجودند، ایشان را و یا هر کس را که برازندهٔ سروری می‌دانند، به ریاست و سلطنت بردارند؛ آن‌چه حق کوشش بود، در این چند سال به جا آورده و ولایات ایشان از دست افغان و روس و رومی خلاص کرده‌ایم. بعد از ابلاغ این پیام، همگی آن جماعت، دست خودشان را به دامن عجز زده، عرض کردند : "... امروز، پادشاهی، حقِّ آن حضرت است که به آبِ شمشیر آتشبار، خاک ایران را از دشمن بادپیما پرداخته و به برق تیغ صاعقه‌بار، آتش به خرمن هستی اعداء انداخته، هرگاه حضرتش دیده از ما خاکساران برگیرد، ما دیده از خاکساری درگاه او برنمی‌گیریم".[۱]

به دنبال اصرار حاضران در مجلس، نادر خود را شاه ایران خواند و موضوع تغییر مذهب را طرح کرد. مُلّایی که زیر لب به تغییر سلطنت اعتراض کرده بود، بلافاصله به قتل رسید و درگزارش هلندیان به روایت از حاضران در مجلس آمده است که «سپاه نادر به چماق مسلح شده بود تا آشکارا چنان‌که مجلسیان او را به شاهی برنگزینند، همه را بکشند».[۲] نادر، به توصیهٔ منجّمان، در ۲۴ شوال ۹/۱۱۴۸ مارس ۱۷۳۶، تاج‌گذاری کرد و سپس قندهار را نیز در ذیقعدهٔ ۱۱۵۰/مارس ۱۷۳۸، به تصرف خود درآورده و از آن‌جا عازم هندوستان شد. بسیاری از نویسندگان، داعیهٔ اصلی نادر برای فتح هندوستان را ناشی از مشکلات مالی می‌دانند که به دنبال جنگ‌های پی در پی برای گسترش مرزهای کشور به حدود آن در زمان شاه عباس ظاهر شده بود، چنان‌که جانس هَنْوی داعیهٔ لشکرکشی نادر شاه به هند را «بی‌هیچ تردیدی حرص و آز، جاه‌طلبی و علاقهٔ به شهرت» دانسته،[۳] اما حق مطلب این است که نادر در زمرهٔ

۱. استرابادی، همان، ص. ۲۶۸.

۲. ویلم فلور، حکومت *نادر شاه*، همان، ص. ۷۰؛ نیز ر.ک.

Jonas Hanway, *An historical account of British trade*, II, p. 341.

3. Jonas Hanway, op. cit. II, p. 354.

کشورگشایانی هم‌چون چنگیز و تیمور قرار دارد. او نیز خود را تالی تیمور می‌دانست[1] و بیشتر از آن‌که مانند شاه عباس، تأمین مصالح عالی «ملّی» را وجههٔ همت خویش قرار دهد و پس از حصول وحدت سرزمینی ایران به بازسازی کشور بپردازد، مانند تیمور به کشورگشایی بی‌پایان خود ادامه داد و البته، نادر حتیٰ در مقایسه با تیمور نیز از نظر سازندگی و سیاست‌گزاری در مرتبهٔ پایین‌تری قرار داشت، هرچند که برخی از تاریخ‌نویسان رسمی او را به مدیری و مدبری ستوده‌اند، چنان‌که به عنوان مثال، نویسندهٔ *عالم‌آرای نادری* می‌گوید:

> و جهت سرکار خاصهٔ شریفه، چند خدمت را که از معظمات امور کارخانهٔ سلطنت است، و در درگاه سلاطین سابقه معمول بود، چون وزیر اعظم، که اعتمادالدوله می‌گویند، و اشیک‌آقاسی و قوللرآقاسی و قورچی‌باشی، تعیین این‌ها را موقوف فرموده، دخل و خرج ولایات را در کف نویسندگان و مستوفیان دیوان اعلیٰ واگذاشت و محاسبات ممالک را از جزئی و کلی در حضور اقدس عُمّال و کارکنان دربار کیوانْ‌مدار مفروغ ساخته تا حبّه و دینار هر قریه و مزرعه‌ای را خود رسیده، قطع و فصل جمیع مهمات به رأی و رویّت خود بود. و حافظه و دریافت آن حضرت به مرتبه‌ای بود که قریه و مزرع و کاریز آبی که از دایر و بایر بوده باشد، یک مرتبه به سمع آن رسیده، با خود به رأی‌العین مشاهده فرموده، حکم همایون به نظام و نسق آن صادر می‌شد ... از طلوع صبح صادق که ... در تخت نادری قرار می‌گرفت تا هنگام چاشت سلطانی مشغول دیوان سپاه و رعیت بود و بعد از چاشت که حرکت نموده، به حرم تشریف ارزانی می‌داشتند، به قدر نیم ساعت زیاده توقف نفرموده، بیرون می‌آمد و به رسیدن محاسبات ولایات می‌پرداخت تا چهار ساعت

---

1. Jonas Hanway, op. cit. II, p. 256.

هنوی می‌گوید که «گاهی نادر از روی هوس یا به ملاحظات سیاسی ادعا می‌کرد که با چنگیزخان ... یا تیمور لنگ نسبتی دارد».

از شب گذشته خلق‌الله را مرخص فرموده، به سرادق اجلال می‌رفت. و در سفر و حضر، مرتب امور جهانداری آن حضرت بر این وجه بود.[۱]

تا این‌جا گزارش جنگ‌های نادر برای تأمین وحدت سرزمینی ایران را به تفصیل آوردیم؛ از این حیث، نادر شاه یکی از سرداران بزرگ تاریخ ایران‌زمین به شمار می‌رود که با نبوغ خود توانست به دنبال انحطاطِ واپسین سدهٔ فرمانروایی صفویان، جان تازه‌ای در کالبد کشور بدمد، اما او که مانند اغلب شاهان ایران به بسیاری از آداب فرمانروایی در جهل مرکب بود، با لشکرکشی و غارت بیهودهٔ هند در راهی گام گذاشت که از بسیاری جهات یادآور یورش محمود افغان و غارت اصفهان بود و اگرچه به طور گذرا برخی از مشکلات مالی نادر شاه و کشور را حل می‌کرد،[۲] اما از دیدگاه تأمین مصالح عالی «ملّی» ایران‌زمین که پس از یورش و غارت افغانان و جنگ‌های نادر، نیازمند بازسازی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بود و نه گسترش مرزها، کاری بی‌فایده و عبث بود. لشکرکشی نادر شاه به هندوستان، داغستان و ... انحطاط نظام سیاسی کشور و خبطِ دماغ شخص او را به دنبال آورد که بر پا کردن کلّه‌منار در برخی شهرها و کور کردن فرزندان نمودهای ظاهری آن بود. او با نبوغ نظامی خود توانست نه تنها همهٔ بخش‌های ایران‌زمین را زیر پرچم یگانه‌ای گردآورد، بلکه سرزمین‌های

---

۱. مروی، همان، ج. دوم، ص. ۸-۴۵۷.

۲. محمدشفیع تهرانی با اشاره‌ای به یورش مغولان و این‌که ظریفی گفته بود، «آمدند و کشتند و سوختند و کندند و بردند» ـ عطاملک جوینی، *جهانگشای جوینی*، ج. نخست، ص. ۸۳ ـ طرازنامهٔ حملهٔ نادر به دهلی را با یورش مغولان سنجیده و نوشته است: «دیگر زیاده از این مپرس! به‌عینه همان صورت حال ... بر دارالخلافهٔ ... دهلی رونمای مرآت بیداد گردید که در عرض یک پاس روز، این همه به وقوع آمد که هم عمارات پخته را آتش کشیدند و هم مرد و زن تیغ‌آزمای عرصهٔ بیداد گردیدند و ما بقی پسران خردسال و دختران نادانی خصال، زنان نوجوان صاحب حسن و جمال را به اسیری گرفته و بعد از آن، اموال و اَنفال به حدّی که به جز خاک از دست آن‌ها در خانه‌های غارت‌زده چیزی باقی نمی‌ماند، متصرف گشته، رو به خانهٔ دیگر می‌آوردند.» محمدشفیع تهرانی، *تاریخ نادر شاهی*، ص. ۶-۱۹۵.

گسترده‌ای را نیز به آن افزود، اما از آن‌جاکه برنامه‌ای برای تدبیر امور کشور نداشت، و چنان‌که لاکهارت به درستی می‌گوید، «بیش از هر چیز سرباز بود»، در واپسین سال‌های فرمانروایی‌اش، مردمی که منابع مالی لشکرکشی‌های او را تأمین می‌کردند، دچار عسرت و تنگدستی شدند و ایران به صحنهٔ شورش‌ها و ناآرامی‌های پی در پی تبدیل شد.[1] لاکهارت می‌نویسد:

نادر بیش از هر چیز سرباز بود و هنر او نیز در فرماندهی سپاه نمایان شده است؛ ادعای این‌که او به عنوان فرمانروا موفقیتی داشته است، سخنی گزاف خواهد بود. در واقع، صلح در نظر او جز دوره‌ای کوتاه و خسته‌کننده، اما گاهی ضروری، بیش نبود.[2]

همان نویسنده اندکی دورتر می‌افزاید:

اگر نادر می‌خواست، می‌توانست مورد علاقهٔ ملّت خود باشد، اما ذهن او به جای آن‌که متوجه ادارهٔ کشور باشد، بیشتر گرفتار رؤیاهای کشورگشایی بود و به‌رغم افتخاراتی که هنرنمایی‌های او برای ایران به ارمغان آورد، به زودی با رفتار خودسرانه و وضع مالیات‌های سنگین و از میان بردن دودمان صفوی، حسّ دشمنی رعیّت را برانگیخت. به جز چند مورد استثنایی، مانند تأمین نیازهای ایرانیان ستم‌دیدهٔ خوارزم، چندان توجهی به رفاه حال رعایای خود نداشت

۱. نادر پس از تاج‌گذاری در مغان به اصفهان آمد و برابر گزارش هلندیان «برای آن‌که آگاهی بیشتری از وضع ثروت کشور به دست آورد، فرمان داد تا همهٔ خانه‌های مسکونی اصفهان را سرشماری کنند. معلوم شد که هشت هزار خانهٔ مسکونی در شهر باقی مانده که در زمان پادشاهی شاه سلطان حسین نود هزار و در سال ۱۷۲۷ که اشرف افغان شهر جدید را بنا کرد، چهل هزار بوده است. این سرشماری ویرانی و خالی از سکنه شدن این شهر را به نمایش گذاشت و از دست این حکومت برای بازگرداندن آن به حالت اولش کار چندانی ساخته نبود. حکومت حتیٰ در برابر تاراج‌هایی که بختیاریان در نزدیکی‌های گندمان و پیریه می‌کردند، کاری انجام نمی‌داد. نادر هم‌چنین دستور داد که قزوینیان هزینهٔ ساختمان قصر جدیدی راکه در این شهر ساخته می‌شد ــ پنج هزار تومان ــ افزون بر خراج‌های معمولی، بپردازند.» ویلم فلور، حکومت *نادر شاه*، ص. ۴ـ۷۳.

2. Laurence Lockhart, *Nadir Shah*, p. 269.

و او رعیت را به چشم موجودی انسانی نمی‌دید، بلکه بیشتر به فکر توسعهٔ منابع مادی امپراتوری خود بود و افراد کشور را تنها از لحاظ تهیهٔ نیروی انسانی، پول و تأمین احتیاجات قوای عظیمش مورد توجه قرار می‌داد. هنگامی که او بر مسند سلطنت ایران تکیه زد، نبردهای طولانی با ابدالیان و عثمانیان، پس از چیرگی افغانان، کشور را سخت فرسوده و فقیر کرده بود. با آنکه نادر با غارت میلیون‌ها تومان پول از فتح هندوستان بازگشت و می‌توانست سال‌های متمادی مردم ایران را از پرداخت مالیات معاف کند، پول‌های هنگفت خود را به هدر داد و با خشونت بیشتری به وضع مالیات‌های سنگین پرداخت. بازرگانان مجبور به پرداخت مالیات‌های کمرشکن بودند، در حالی‌که کشاورزان، افزون بر پرداخت مالیات‌های هنگفت، ناچار بودند نیرو و جان خود را در اختیار او قرار دهند. بسیار جای تعجب است که چگونه چنین مرد تیزهوشی پی نبرده بود که با اقدامات خویش به دست خود مرغی را که تخم‌های طلا می‌گذاشت، نابود می‌کند.[1]

کارنامهٔ جنگ‌های نادر شاه و ترازنامهٔ فرمانروایی او برای ایران چنان منفی بود که حتیٰ در نوشته‌های تاریخی ایران نیز که منشیان درباری و وقایع‌نویسان رسمی پرداخته‌اند، اشاره‌هایی گویا به آن آمده است. میرزا مهدی‌خان استرابادی با اشاره‌ای به یورش افغانان می‌نویسد که «سرزمین گلشن ایران پامال هجوم سبزهٔ بیگانه» شده بود که نادر ظهور و در آغاز، «ضبط ممالک» کرد و کشورهای بسیاری را به تصرف خود درآورد،[2] اما پس از سفر داغستان، احوال او دگرگون شد و «نهال اقبالش از برگشتِ اقبال، بی‌بَرْ گشت و فَخْستِ بدر بختش رو به انحطاط نهاد»[3] و «در خرگاه جهان‌مانند فلکِ گردان، کودن‌نوازی پیش گرفت».[4]

---

1. Laurence Lockhart, op. cit. p. 266-9.

۲. استرابادی، *درّهٔ نادری*، ص. ۶۴۲.
۳. استرابادی، همان، ص. ۶۴۳.
۴. استرابادی، همان، ص. ۶۴۴.

در این دوره از زندگی نادر شاه، به گفتهٔ همان تاریخ‌نویس، «آزِ بسیار، نه اندک، بر مزاج» نادر «طاری شد و سامان دولت را که پهلو بر خرمن ماه می‌زد، چون خرمن کاه به باد داد» و از نابسامانی امور و عدم تمییز شاه و کارگزاران، «هر فاسقی، فاجر و هر فاجری، فاجر آمد».[۱] محمدکاظم مروی تغییر حال نادر را به سبب «مرض مالیخولیا» دانسته و پس از ذکر این‌که «سودا در مزاج آن حضرت همیشه نسبت به سایر اخلاط غلبه داشت»، می‌افزاید، «آن بود که آن حضرت روی سلوک را از مردم ایران برگردانیده و بنا را به قهر و غضب گذاشته، در قتل و غارت مضایقه نکرده، به هر ولایت که می‌رسید، [از] حکّام و عُمّال و ضابطین آن ولایت اکثری را از چشم معیوب و برخی را در قتل و غارت فرمان داده، حکام و عمال جدید تعیین می‌فرمود.»[۲] هم‌او در جای دیگری می‌نویسد: «کار به جایی رسید که در ۱۰ محرم سنهٔ ۱۱۶۰/[۲۳ ژانویهٔ ۱۷۴۷] که رایات جاه و جلال از نواحی عراق مراجعت به صوب خراسان می‌نمودند، در منزلی از منازل، از رئوس و رؤسا و فقیر و فقرا و غنی و مالدار و مسکین و بینوا و گناه‌دار و بی‌گناه از کلّه و اجساد ایشان کلّه‌مناره می‌ساخت. و هیچ ولایتی و مملکتی و قریه و مزرعه‌ای نبود که کسان آن دیار، گرفتار سخط و غضب لهب امیر صاحب‌قران نبودند.»[۳]

> گویند در سراپرده‌اش در شش مکان به نوعی بستر خواب آراسته بودند که در هر بستر شمشیری جداگانه گذارده و تاجی و تبر جداگانه گذارده بودند و لحاف را به طریقی [انداخته] که گویا نادر در خواب [و] استراحت است.[۴]

۱. استرابادی، همان، ص. ۶۴۵. ۲. مروی، همان، ص. ۱۰۸۳.
۳. مروی، همان، ص. ۱۱۹۳.
۴. ابوالحسن قزوینی، *فواید الصفویه*، ص. ۱۵۲. قزوینی دربارهٔ واپسین سال‌های نادر شاه می‌نویسد: «آخرالامر، جنون و سودایی در دماغ به هم‌رسانیده، حکم نموده که از جمیع متوطنین ممالک ایران، عنفاً و جبراً و قهراً، زر وصول نمایند ... اگر کسی مالک [یک لک] روپیه بود، از او ده لک روپیه طلب می‌نمودند و آن شخص از ضرب شکنجه و ضرب چوب، همسایگان خود را متهم می‌ساخت که فلان مبلغ من در نزد فلان به قرض یا به امانت است ... یکی از ظلم و ستم[های] نادرِ سلطان اینَ بود که روزی در دارالسلطنهٔ تبریز

با قتل نادر شاه، بار دیگر، دوره‌ای از ناآرامی و آشوب در همهٔ بخش‌های ایران‌زمین آغاز شد و تا چیره شدن کریم‌خان زند بر بیشترین بخش سرزمین‌های کشور دو دهه به درازا کشید. در این دو دهه نیز مانند دورهٔ آغاز فرمانروایی شاه اسماعیل و نادر شاه، ملوکِ طوایفی مانند محمدحسن خان قاجار، آزادخان افغان، علی‌مردان خان و ابوالفتح خان بختیاری، فتح‌علی خان افشار ارومی و کریم‌خان زند، هریک بر بخشی از ایران فرمان می‌راندند. از این میان، تنها کریم‌خان زند توانست بر دیگر مدعیان سلطنت فائق آید و سرانجام، عمدهٔ متصرفات نادر شاه به جز خراسان راکه در تصرف شاهرخ‌شاه، نوادهٔ شاه مقتول بود، تحت فرمان خویش درآورد و تا مرگ او در صفر ۱۱۹۳/فوریهٔ ۱۷۷۹، آرامش و امنیتی توأم با دادگری برقرار شد که از بسیاری جهات در دورهٔ اسلامی بی‌سابقه بود. به دنبال کشته شدن نادر شاه در ۱۷۴۷/۱۱۶۰، آشوبی در اردوگاه او افتاد و همهٔ آن‌چه که او گردآورده بود، به غارت رفت. گروهی از بزرگان و سرداران، شورایی تشکیل دادند و برای تعیین جانشین به رایزنی پرداختند و قرار شد علی‌قلی خان، برادر زادهٔ شاه مقتول را بر تخت سلطنت بنشانند. علی‌قلی خان با نام عادل شاه بر تخت سلطنت نشست و دستور داد دو پسر نادر شاه را کشته و «دیگران را نیز به زنجیر ببندند و به نزدیک او بفرستند و هرکدام از زنان پادشاه مقتول و فرزندان او راکه آبستن باشند، شکم بگشایند که مبادا در خانوادهٔ سلطنتی وارثانی پدید آیند که روزی در پادشاهی ادعاهایی بر ضد اولاد او اقامه کنند.»[۱] عادل شاه از میان شاهزادگان جز بر شاهرخ میرزا، نوادهٔ نادر شاه که چهارده سال بیشتر نداشت و با دختر شاه طهماسب ازدواج کرده بود، ابقا نکرد، اما او را به زندان افکند. عادل شاه همهٔ ثروت بی‌کرانی راکه از نادر شاه بازمانده بود، تصاحب کرد و دیری نکشید که ــ به گفتهٔ طبیب نادر شاه که شاهد عینی این حوادث بود ــ «این ثروت را به مصرف قبیح‌ترین و زشت‌ترین هرزگی‌ها رسانید

هفت من، به سنگ تبریز، چشم بندگان خدا از سپاه و رعایا [را] ناحق و ناروا کنده بود.» قزوینی، همان، ص. ۱۵۱.

۱. پادری بازن، *نامه‌های طبیب نادر شاه*، ص. ۵۲.

و فسق و فجور را به نهایت درجه برد»،[1] اما دیری نکشید که برادر عادل شاه به نام ابراهیم که او نیز مدعی سلطنت بود، جمعی از سپاهیان را گردآورده و بر او شورید و پس از نبردهایی بر عادل شاه غلبه و او را از حلیهٔ بصر عاری کرد و پس از آن نیز او را به قتل آورد. به دنبال مرگ عادل شاه، در مشهد، جمعی بر شاهرخ میرزا گردآمده و او را به سلطنت برداشتند، اما ابراهیم شاه به مشهد لشکر کشید و شاهرخ شاه را زندانی کرده و دستور داد تا چشم‌های او را درآورند. نصرالله میرزا فرزند شاهرخ شاه نیز پس از پدر، سپاهی گردآورده و به قلعهٔ طبس که پایگاه ابراهیم شاه بود، حمله کرد و با تطمیع برخی از سپاهیان بر او فائق آمده و او را کشت.

با کشته شدن ابراهیم شاه، مردم شاهرخ شاه را از زندان رهانیده و در شوال ۱۱۶۱/سپتامبر ۱۷۴۸ به سلطنت برداشتند. شاهرخ شاه با جلب نظر وزیر نصرالله میرزا خواست تا او را به مشهد کشانده و از سلطنت برکنار کند، اما وزیر نصرالله میرزا، مؤمن‌خان، به هر دو خیانت کرد و خود را شاه خواند. شاهرخ‌شاه، با رسیدن نصرالله به مشهد، او را دستگیر و زندانی کرد و به عنوان تنها بازماندهٔ افشاریه با پشتیبانی سردارانِ هواخواه نادر شاه در کوری به مدت پنجاه سال در خراسان فرمانروایی کرد، اما حکومت او دولتی محلی بود و در این مدت، دیگر ایالات ایران‌زمین، عرصهٔ تاخت و تاز دیگر مدعیان سلطنت بود.[2] به جز خراسان که نوادهٔ نادر شاه توانست مدت پنجاه سال حکومتی محلی در آن‌جا برقرار کند، در دیگر سرزمین‌های ایران جدّی‌ترین مدعی سلطنت، کریم‌خان نامی از اهالی ایل زند و از سربازان سپاه نادر بود و از این حیث که به گفتهٔ خود در آغاز کار به ضرورتی به دزدی نیز پرداخته بود، شباهتی با مرتبهٔ پایین خانوادهٔ نادر داشت. کریم‌خان بر اثر کاردانی و حُسن سلوک توانست جز بر شاهرخ شاه که فرمانروای خراسان بود، بر دیگر مدعیان سلطنت چیره و به فرمانروای بیشتر

---

۱. همان ص. ۵۳.

2. William Francklin, *Observations made on a tour from Bengal to Persia*, p. 282 sq.

بخش‌های ایران‌زمین تبدیل شود. او به سال ۱۷۵۰/۱۱۶۳ بر تخت سلطنت نشست و پس از بیست و نه سال سلطنت که نزدیک به دو دههٔ آن به دور از مزاحمت مدعیان سپری شد، در ۱۳ صفر ۱/۱۱۹۳ مارس ۱۷۷۹، روی در نقاب خاک کشید. فرانکلین که در زمان کریم‌خان به ایران آمده بود، بر آن است که دورهٔ فرمانروایی او به سبب وجود نیروی کارآمد و کفایت خودِ وکیل‌الرعایا شورش و طغیانی درکشور صورت نگرفت. دورهٔ سی‌سالهٔ فرمانروایی کریم‌خان که میان سال‌های پرآشوب جانشینان نادر شاه و بازماندگان زندیه قرار داشت، دوره‌ای از آرامش و آبادانی بود و «او همهٔ وقت و توجه خود را در راه زیبایی و آبادانی شهر محبوبش، شیراز، و برقراری نظم و حسن ادارهٔ دیگر شهرهای تحت فرمان خود صرف کرد.»[1]

بی‌هیچ تردیدی، کریم‌خان یکی چهره‌های جالب توجه فرمانروایان ایرانی در دورهٔ اسلامی است. همهٔ تاریخ‌نویسان اتفاق نظر دارند که پس از آن‌که کریم‌خان در شیراز استقرار یافت، عنوان «وکیل» را که پیش از آن به فرماندهان ایالات اطلاق می‌شد، به «وکیل‌الرعایا» تبدیل کرد و بر خود گذاشت و این عنوان را نیز تا پایان عمر نگاه داشت.[2] عبدالرزاق بیگ دُنبلی نیز می‌نویسد که

> کریم‌خان خود را وکیل [شاه اسماعیل سوم] نامیده، اگر کسی او را به لفظ شاه خطاب کردی، از فروتنی فی‌الفور عتاب کردی، گفتی که شاه در آباده است و ما مردی هستیم کدخدای. فی‌الحقیقه، کدخدای ایران بود و در محاکمات و منازعات، مصلحِ صالح و طالح و نیک‌روزان، و لیکن در بلاد بعیده همواره شرارهٔ شرارت و فساد از قَدّاحهٔ بی‌پروایی در میان خلایق فروزان.[3]

---

1. William Francklin, op. cit. p. 301.

همان نویسنده می‌افزاید: «اگرچه کریم‌خان، آن‌جاکه شرایط ایجاب می‌کرد، در اجرای عدالت سخت‌گیر بود، اما از اِعمال مجازات‌های خشن خودداری می‌کرد.» ibid «او حتیٰ در توطئه‌هایی که علیه جان او به عمل آمده بود، با ترحّم عمل کرد، اگرچه اطرافیان او را به شدت عمل تشویق می‌کردند.» William Francklin, op. cit. p. 304

۲. پری، *کریم‌خان زند*، ص. ۷-۳۰۶.

۳. عبدالرزاق بیگ دنبلی، *تجربة الاحرار و تسلیة الابرار*، ج. دوم، ص. ۳۱. نویسندهٔ

سخنانی از این دست دربارهٔ سلوک فردی و رفتار کریم‌خان زند به عنوان فرمانروا که در تاریخ سده‌های پس از یورش مغولان در شمار بسیار نادرِ شاهان معقول بود، فراوان آمده و نویسندگان آن‌ها راه اغراق پیموده‌اند، اما برخی از ناظران بیگانه او را عوام‌تر از آن دانسته‌اند که بتواند آگاهانه «پادشاهی بزرگ» باشد و گفته‌اند که بر عکس، او بیشتر «ریش‌سفید طایفه و خانواده» بود.[1] رستم‌الحکما نیز به برخی از خلقیات و افکار کریم‌خان اشاره‌های روشنگری آورده است. او می‌نویسد که «آن والاجاه عاقلی بود، معقول‌فهم، و منقولِ معقول را انکار می‌نمود و قبول نمی‌کرد؛ و همهٔ امورش مقرون به حکمت بود و به افسانه هرگز گوش نمی‌داد».[2] تردیدی نیست که کریم‌خان یکی از چهره‌های درخشان سلطنت در ایران بود، اما در ارزیابی اهمیت دهه‌های فرمانروایی او نباید راه اغراق پیمود. دورهٔ فرمانروایی کریم‌خان کوتاه‌تر از آن بود که بتواند زمینهٔ سامانی استوار را فراهم آورد و پشتوانهٔ آن نیز اندیشه‌ای نبود که راه ایجاد نهادهایی ثابت را هموار کند. با بیانی که در این پژوهش به کار گرفته‌ایم، می‌توان گفت که شیوهٔ فرمانروایی کریم‌خان برخاسته از اندیشه‌ای نوآیین که الزامات دورهٔ او طلب می‌کرد، نبود، بلکه اندیشهٔ حکومتی او برخاسته از «فرزانگی عامیانهٔ» ریش‌سفیدی و کدخدامنشی پدرسالارانه بود که از ویژگی‌های سلطنت در ایران به شمار می‌آمد. دگرگونی شیوهٔ فرمانروایی او بیشتر از آن‌که در مبانی اندیشهٔ حکومتی و نهادهای آن باشد، برخاسته از رفتار شخصی و خصوصی شاه وکیل‌الرعایا بود، در حالی‌که در بنیاد اندیشهٔ فرمانروایی دگرگونی عمده‌ای صورت نگرفت و با مرگ او نیز فرمانروایی به عنوان «وکالت رعایا» از میان رفت و با برآمدن قاجاران دولت مستعجل آن به پایان رسید.

رستم‌التواریخ نیز از قول کریم خان که رستم‌الحکما او را «وکیل‌الدولهٔ کاردان ایران و معمار ایرانِ ویران» می‌خواند، می‌نویسد که او می‌گفت: «ما وکیل دولت ایرانیم و از خود موالی نداریم ... هرکس که خدمت به دولت ایران می‌نماید، او را راتبه و مواجب و مستمری خواهیم داد.» رستم‌الحکما، *رستم‌التواریخ*، ص. ۳۳۲ و ۳۰۹.

۱. ر.ک. پِری، همان، ص. ۳۵۸.
۲. رستم‌الحکما، همان، ص. ۳۲۲.

کریم‌خان نتوانست وحدت سرزمینی ایران را بازگرداند و به دنبال مرگ او نیز بار دیگر کشور به میدان پیکار مدعیان سلطنت تبدیل شد و نظام ملوک طوایفی که یکسره از میان نرفته بود، تجدید شد. ابوالحسن قزوینی با اشاره‌ای به شمار بسیار مدعیان سلطنت می‌نویسد:

> اگرچه در حیات کریم‌خان زند در ممالک محروسهٔ ایران طوایف‌الملوک بود، اما بعد از فوت او شورش بر شورش افزود. هر یک از اعزّه و اذلّهٔ قزلباشیه و غیره را هوای فرمانفرمایی در سر افتاد ... هر یک از سرداران معاصرین ایران با این‌که مرتضوی‌نسب نبودند، به داعیه برخاستند و خود را سلطان عصر دانستند.[1]

با مرگ کریم‌خان، زکی‌خان، برادر ناتنی او، با از میان برداشتن سران ایل زند که از جانشینی فرزند وکیل به نام ابوالفتح‌خان هواداری می‌کردند، خود را جانشین کریم‌خان خواند، اما خود او نیز به دست افسرانش به قتل رسید و ابوالفتح‌خان فرزند شاه فقید، که در زندان بود، آزاد و بر تخت شاهی نشانده شد. این ابوالفتح‌خان، به گفتهٔ رستم‌الحکما، چنان‌که شایستهٔ نسل دوم شاهان ایرانی بود، «وارد شهر شیراز گردید و فی‌الفور صلای باده‌کشی در داد و به حدِّ افراط، شُربِ خمر نمود، لیلاً و نهاراً، و مست و مخمور، بی‌خبر از احوال خود و ملک و ممالک، چون مردار به گوشه‌ای افتاد. رندان بی‌باک، چالاک سینه‌چاک، فرصت یافته به اندرون خانه‌اش آمد و شد می‌نمودند و کامی حاصل می‌کردند»[2] تا آن‌که آوازهٔ این بی‌سامانی در بصره به گوش صادق‌خان رسید و او به جانب شیراز رفته، «ابوالفتح‌خانِ مست و مخمور را گرفت و محبوس نمود و خیانت‌کاران را به سزای خود رسانید و خود متوجه نظم و نسق امور ممالک گردید».[3] پیکار سران ایل زند و نزدیکان کریم‌خان مدت زمانی ادامه داشت تا این‌که آقا محمدخان، فرزند ارشد محمدحسن خان قاجار که به دست عادل شاه

---

۱. ابوالحسن قزوینی، *فوایدالصفویه*، ص. ۲۹۷. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۵.
۳. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۶؛ نیز ر.ک. ابن عبدالکریم علی‌رضا شیرازی، *تاریخ زندیه*، ص. ۳۸ و بعد.

مقطوع‌النسل شده و در دربار کریم‌خان به عنوان گروگان تحت نظر بود،[۱] توانست با مرگ کریم‌خان فرار کند و با وحدت بخشیدن به ایل قاجار به یگانه مدعی جدّی سلطنت تبدیل شد. او، در بازگشت به قبیلهٔ قاجار، نخست، برادر خود را از ریاست قبیله برکنار کرد و آن‌گاه، با لشکری از قاجاران و ترکمنان، مازندران و گیلان و سپس، همهٔ سرزمین‌های میان دریای خزر و جبال البرز را به فرمان خود درآورد.[۲] نزاع میان بازماندگان کریم‌خان و پیکاری که میان آنان برای به دست گرفتن مرده‌ریگ فرمانروای شیراز درگرفته بود، نیروی آنان را به تحلیل برد و تنها جعفرخان، از نواده‌های کریم‌خان زند، و فرزند او لطف‌علی خان توانست مدتی در برابر مدعی ثابت‌قدم سلطنت پایداری کند، اما جعفرخان نیز در شیراز به قتل رسید. در نخستین درگیری میان لطف‌علی خان و آقا محمد خان که در اطراف شیراز اتفاق افتاد، سردار قاجار، حریف خود را وادار به عقب نشینی کرد، اما خود او نیز نتوانست کاری از پیش ببرد و ناچار به تهران بازگشت و تهران را به عنوان پایتخت خود انتخاب کرد.[۳]

نبردهایی نابرابر میان لطف‌علی خان، واپسین مدعی سلطنت از ایل زند که به سبب جوانمردی و مهربانی شهرتی به هم‌رسانده بود، و آقا محمد خان درگرفت و سرانجام، لطف‌علی خان در کرمان به دست رقیب خود افتاد و گویا آقا محمد خان به دست خود چشم‌های او را درآورد. فاتح کرمان، واپسین بازماندهٔ خاندان کریم‌خان را پس از بدرفتاری‌های بسیار، روانهٔ تهران کرده و در آن‌جا به دار آویخت و بدین سان، سلطنت از ایل زندیه به ایل قاجار انتقال یافت. آقا محمد خان همهٔ بناهای کرمان را که لطف‌علی خان در آن‌ها پناه گرفته بود، از میان برد و آن شهر را که به گفتهٔ رابرت واتسن، «مرکز ثروت و شکوه و جلال بود»،[۴] با خاک یکسان کرد.

---

۱. آقا محمد خان اگرچه گروگان بود، اما با او در نهایت احترام رفتار می‌شد و به گفتهٔ یکی از تاریخ‌نویسان «با نهایت احترام و اعزاز با زمانه دمساز آمده» بود. محمدجعفر خرموجی، *حقایق‌الاخبار ناصری*، ص. ۷.

۲. رابرت گرنت واتسن، *تاریخ ایران دورهٔ قاجاریه*، ص. ۵۱.

۳. واتسن، همان، ص. ۶-۵۴.

۴. واتسن، همان، ص. ۷۵. «جای تردید نیست که شهر کرمان تا سه ماه هدف قتل و غارت

با کرمان با نهایت قساوت و بیرحمی که به تصور نمی‌گنجید، رفتار شد؛ نه تنها زنان آن‌جا را تسلیم قشون کرده و سربازان را تشویق نمودند که به ناموس آن‌ها هتک حرمت کنند و بعد به قتلشان برسانند، بلکه فاتح دستور داد که بیست هزار جفت چشم به او تقدیم نمایند. آقا محمدخان به دقت چشم‌ها را می‌شمرد و به افسر مأمورِ اجرای این عمل وحشیانه گفت اگر یک جفت از چشم‌ها کم باشد، چشمان خودت کنده خواهد شد. بدین طریق، تقریباً تمام جمعیت ذکور شهر کور شده و زنانشان مانند برده تحویل قشون داده شدند. آقا محمدخان بعداً برای این‌که خاطرهٔ دستگیری لطف‌علی خان به شکل مناسبی محفوظ بماند، دستور داد شش‌صد نفر اسیر را گردن زده و سرهای آن‌ها را به توسط سی‌صد اسیر دیگر که آن‌ها را نیز بعداً کشتند، به بم حمل کردند و در آن‌جا در نقطه‌ای که لطف‌علی خان دستگیر شده بود، از سرهای آنان هرم‌هایی ساختند.[۱]

آقا محمد خان، با از میان برداشتن واپسین بازماندهٔ زندیه، قصد داشت متصرفات خود را به همهٔ سرزمین‌هایی که در قلمرو شاهنشاهی صفویان قرار داشت، گسترش دهد. او، در آغاز، توانست گرجستان را که در دوره‌های اقتدار شاهان ایران، خراج‌گزار آنان بود، در چنبر اطاعت خود درآورد و آن‌گاه، به قصد زیارت مشهد، به خراسان رفت و شاهرخ شاه، نوادهٔ نابینای شاه سلطان حسین و نادر شاه، را که در خراسان فرمان می‌راند، برکنار کرد و دستور داد تا در مسجدها به نام شاه جدید خطبه بخوانند.[۲] آقا محمدخان همهٔ جواهراتی را که از نادر باز

لشکر غضبناکی بود که به دستور فرماندهان خود، مرتکب اعمال حیرت‌انگیزی شدند و باورکردن آن‌ها خالی از اشکال نیست. زن‌ها و دختران سکنهٔ شهر که بعضی از آن‌ها کودکان کم سن و سالی بودند، در جلو چشم پدران و شوهران خود، در ملأ عام، مورد تجاوز قرار گرفتند و پس از آن بی‌عصمتی‌ها جبراً به خود آن‌ها تحویل یا در همان‌جا به دست آن‌ها نابود شدند.» همان‌جا.

۱. سر پرسی سایکس، *تاریخ ایران*، ج. دوم، ص. ۴۵۱.

۲. واتسن، همان، ص. ۹۳ و بعد.

مانده بود، با شکنجه از شاهرخ شاه گرفت و او را در حالی‌که در تبی جانکاه می‌سوخت، به تهران فرستاد که در میان راه درگذشت. آقا محمد خان با از میان برداشتن واپسین رقیبان خود، سرانجام، توانست وحدت سرزمینی کشور را تجدید و بار دیگر آرامش را برقرار کند، اما پس از هیجده سال و اندی ماه سلطنت، دو تن از خدمتکاران او «پادشاهی را که پادشاهان جهان از بیم او خواب نکردندی»[1] به قتل رساندند. یکی از تاریخ‌نویسان دورهٔ قاجار می‌نویسد :

> از آن‌جاکه هر کمالی را زوالی در پی است و هر بهاری را در عقب، دی، دو سه تن از عملهٔ خلوت که به واسطه‌ای از آن پادشاه قهار خود را در معرض سخط و سیاست می‌دانستند، به عزم قتلش کمر بستند، در یکشنبه بیست و یکم ذی‌حجهٔ سال ۱۲۱۱ ...[2]

آقا محمد خان همهٔ خشونت و بسیاری از بی‌رسمی‌ها و رذیلت‌های همهٔ شاهان ایران را یک‌جا داشت و به گفتهٔ رستم‌الحکما، در فرمانروایی از قواعد چنگیز و تیمور تبعیت می‌کرد.[3] او نه تنها از دشمنان خود انتقام گرفت، بلکه دستور داد تا استخوان‌های کریم‌خان را نیز ــ که گروگان دربار خود را مورد لطف قرار داده بود ــ به جایی در قصر شاهی منتقل کنند تا او بتواند با راه رفتن روی آن‌ها خود را خشنود سازد. با این‌همه، در تدابیر او در تعیین جانشین نشانی از مآل‌اندیشی و توجهی به عاقبت امور وجود داشت. آقا محمدخان که در جوانی مقطوع‌النسل شده بود، فرزند نداشت و تنها برادر تنی او نیز پیش از آن به قتل رسیده بود. بنابراین، او فرزند ارشد برادر دیگرش، به نام فتحعلی خان را به

۱. محمدتقی لسان‌الملک، *ناسخ‌التواریخ*، ص. ۴۸.
۲. محمدجعفر خورموجی، *حقایق‌الاخبار ناصری*، ص. ۱۰.
۳. «آن والاجاه از خواندن تواریخ و قصص، چنگیز خان و امیر تیمور گورکانی را پسندیده و انتخاب نموده و خود به رسم و راه و آیین و قواعد این دو سلطان جهانگیر جهاندار با تمیزِ قهار رفتار می‌نمود و فرموده بود صورت چنگیز خان را در مجلس شراب پادشاهی بالای سرش و صورت امیر تیمور گورکانی را در پیش رویش نصب نموده بودند.» رستم‌الحکما، همان، ص. ۴۵۶.

عنوان جانشین انتخاب کرده بود و برای این‌که برادر ناتنی دیگر برای ولیعهد مزاحمت ایجاد نکند، او را به تهران فراخواند و کشت. او در واپسین سفر خود از پایتخت نیز به حاکم تهران دستور داد که در صورتی که اتفاقی برای او بیفتد، دروازه‌های شهر را جز به روی ولیعهد نگشاید. به دنبال کشته شدن آقا محمدخان، فتح‌علی خان به تهران وارد شد و در ۴ صفر ۱۲۱۲/۳۰ ژوئیهٔ ۱۷۹۷ بر تخت سلطنت نشست و در نوروز همان سال نیز تاج‌گذاری کرد. فتح‌علی شاه، در آغاز، توانست با موفقیت بر همهٔ مدعیان سلطنت پیروز شود، اما مهم‌ترین حادثهٔ فرمانروایی او جنگ‌های ایران و روس بود که به جدا شدن برخی از ایالت‌های شمالی ایران منجر شد و به دنبال آن نیز یکی از ننگ‌بارترین قراردادهای همهٔ تاریخ ایران به این کشور تحمیل شد. واتسن با اشاره‌ای به پیروزی‌های نخستین و شکستی که در انتظار فتح‌علی شاه بود، آن را به «ابرهای تیره‌ای» تشبیه کرده است که «از شمال فرا می‌رسید» تا سایهٔ شوم خود را بر کشور بگستراند.[۱] با پایان دور نخست جنگ‌های ایران و روس و معاهدهٔ گلستان که در ۹ شوال ۱۲۲۸/۱۴ اکتبر ۱۸۱۳ بسته شد، ایران ایالت‌های گرجستان، دربند، بادکوبه، شیروان، شکی، گنجه، مغان و بخشی از طالش را از دست داد و متعهد شد که در دریای خزر ناو جنگی نگهداری نکند. به دنبال دور دوم جنگ‌ها و برابر مفاد معاهدهٔ ترکمان‌چای نیز که در ۵ شعبان ۱۲۴۲/۲۲ فوریهٔ ۱۸۲۸ بسته شد، ایران، افزون بر پذیرش حاکمیت روسیان بر ایالت‌های یاد شده، به پرداخت غرامتی سنگین و دادن برخی امتیازات دیگر تن داد تا جایی‌که تا امروز نیز نام آن معاهده را در هر رابطهٔ نابرابر داستان می‌زنند.

***

تاریخ ایران‌زمین در دورهٔ گذار با شکست شاه اسماعیل در چالدران آغاز شد و با

---

۱. واتسن، همان، ص. ۱۳۴.

شکست عباس میرزا در جنگ‌های ایران و روس و فروپاشی ایران به پایان رسید. آن‌چه تا این‌جا از خلال نوشته‌های تاریخی ایرانی دربارهٔ تحولات تاریخی ایران آوردیم، اشاره‌هایی اجمالی و گذرا به حوادث سیاسی دورهٔ گذار است. فهم معنای ژرف این حوادث و اهمیت آن‌ها برای تاریخ ایران نیازمند بررسی آن حوادث در پیوند با تاریخ اندیشه است و البته، در این نخستین فصل تنها حوادثی را برجسته کرده‌ایم که از دیدگاه تاریخ اندیشه دارای اهمیت‌اند. اگر به صِرف بررسی تاریخی بسنده کنیم، بسیاری از حوادث دورهٔ گذار ایران روشن نخواهد شد : این دوره از تاریخ ایران، به سبب دگرگونی‌های تاریخی و تاریخ اندیشه در اروپا و نیز با توجه به تحولات تاریخ اندیشه در ایران، دوره‌ای است که جز در پرتو تاریخ اندیشه قابل درک نیست. در این دوره، نظام حکومتی ایران، در ادامهٔ سلطنت خودکامهٔ دورهٔ اسلامی متأخر، تحول عمده‌ای پیدا نکرد، در حالی‌که مبانی اندیشهٔ جدید در اروپا ــ که به قدرت مسلط جهانی تبدیل می‌شد ــ منطق مناسبات را بر هم می‌زد. نظام حکومتی ایران، در بهترین حالت، با تکیه بر اندیشهٔ سنتی سلطنت خودکامه عمل می‌کرد و با تکیه بر آن نیز فهمیده می‌شد، در حالی‌که با چیره شدن منطق مناسبات جدید، شیوهٔ فرمانروایی ایران برای این‌که بتواند نمایندهٔ مصالح «ملّی» باشد و آگاهانه آن را تأمین کند، می‌بایست بر شالودهٔ اندیشهٔ نوآیینی استوار می‌شد. اگر از دهه‌های گذرایی که فرمانروایی آگاه به مصالح «ملّی» بر تخت سلطنت نشست، صرف نظر کنیم، بر این سه سده که از بسیاری جهات برای ایران تعیین‌کننده بود، «منطق شکست» حاکم بود. تحولات جهانی و بویژه دگرگونی‌های اندیشه روندی بازگشت‌ناپذیر پیدا کرده بود، اما با امکانات نظام سنتی ایران و بیشتر از آن، اندیشهٔ سنتی متصلّب، آن تحولات و این دگرگونی‌ها نه می‌توانست فهمیده شود و نه رویارویی با چالش آن دو ممکن می‌شد. حوادث تاریخی دورهٔ گذار، به گونه‌ای نه چندان منسجم که در صفحات گذشته آورده شد، نقطهٔ آغاز بحث دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی است و در فصل‌های آیندهٔ این جلد کوشش خواهیم کرد معنای

این حوادث تاریخی را از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی و رویـارویی ایـران بـا مناسبات و اندیشهٔ جدید روشن کنیم.

فصل دوم

طرحی از نظریهٔ دولت در ایران

با توجه به آن‌چه دربارهٔ تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ گذار ــ که به طور عمده از گزارش تاریخ‌نویسان ایرانی آوردیم ــ گفته شد، می‌توان این پرسش را طرح کرد که مایهٔ ثبات و تداومِ قلمرو سرزمینی ایران در «دولت مستعجلِ» فرمانروایی سلسله‌هایی که بر ایران‌زمین حکومت کردند، چه بود؟ در نظام شاهنشاهی ایران‌زمین ــ که در زبان‌های اروپایی از آن به empire (امپراتوری) تعبیر شده است ــ در دورهٔ اسلامی تا برآمدن صفویان، شاه در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشت و سامان‌بخشِ نظم و نسق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بود. ایران‌زمین، یا «ایرانِ بزرگ»، کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن، از دیدگاه تاریخی و سیاسی، برابر اصول اندیشهٔ ایرانشهری، «شخصِ» شاه، «خدای بر روی زمین»، سبب‌سازِ وحدتِ در عینِ کثرت آن اقوام بود و بدین سان، شاه، اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین «نهادِ» این نظام سیاسی به شمار می‌آمد. در کنار این «نهاد»، در حیات اجتماعی و سیاسی ایران‌زمین، عوامل وحدت‌بخش دیگری نیز وجود داشت که فرهنگ ایرانی، در گسترده‌ترین معنای آن، عمده‌ترینِ آن عوامل به شمار می‌آمد و چنان استوار بود که توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده‌های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشهٔ ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دورهٔ اسلامی با شعر و ادب فارسی درآمیخت، در کنار «نهادِ» شاهی دومین ستون بقای ایران‌زمین به شمار می‌آمد و خود هم‌چون «نهادی» عمل می‌کرد که حتیٰ در دوره‌های فروپاشیِ پی در پیِ «نهادِ» شاهی ــ که از ویژگی‌های نظام حکومتی ایران بود ــ راه تداوم

ایران‌زمین را هموار می‌کرد. شالودهٔ ایران‌زمین بر سامان آیینی و فرهنگی استوار بود و حتیٰ در دوره‌هایی نظام سیاسی کشور بر پایهٔ آن قوام می‌گرفت و مشروعیت‌یابی «نهادِ» شاهی را نیز امکان‌پذیر می‌کرد.

بدیهی است که «دولت» ــ یا state به معنای دقیق و رایج آن در علوم اجتماعی جدید ــ از نظام سیاسی ایران غایب بود، هم‌چنان‌که در سده‌های میانهٔ کشورهای اروپایی نیز دولت به معنایی که در دوران جدید استقرار یافت، وجود نداشت.[1] از این‌رو، در تبیین تاریخ ایران و کاربرد مفاهیم و مقولات رایج در علوم اجتماعی جدید نباید جانب احتیاط را از دست داد. حتیٰ اگر در مواردی گریزی از کاربرد آن مفاهیم و مقولات نباشد، یا بر پایهٔ پژوهش‌های پیشین، درستی کاربرد آن‌ها توجیه شده باشد، تنها در صورتی این کاربرد راهگشا خواهد بود که به محک مواد تاریخ ایران زده شده باشد. رعایت این اصل، بویژه، در مورد دوره‌ای از تاریخ ایران که با فرمانروایی صفویان آغاز می‌شود، دارای اهمیت بسیاری است، زیرا برآمدن صفویان با آغاز دوران جدید تاریخ اروپا هم‌زمان بود و با جهانی شدن مناسبات میان حکومت‌هایی که تا آن زمان از محدودهٔ ناحیه‌ای و قاره‌ای فراتر نمی‌رفت، ایران در مدار مناسبات جهانی قرار گرفت. ابهام وضعیت ایران در این دوره که ما از آن به «دورهٔ گذار» تعبیر می‌کنیم، ناشی از این واقعیت پُرتعارض است که از سویی، ایران، یکی از قدرت‌های کمابیش بزرگ درگیر در مناسبات سیاسی جهانی بود، اما از سوی دیگر، در برابر

---

۱. نویسندگان غربی دربحث از تاریخ و تاریخ اندیشه در غرب، به مناسبت، یادآور می‌شوند که مفهوم دولت را نمی‌توان دربارهٔ نهادهای حکومتی سده‌های میانه که شباهت‌هایی با آغاز تاریخ ایران دورهٔ صفوی دارد، به کار برد. به عنوان مثال، والتر اولمان می‌نویسد: «مفهوم دولت به همان اندازه از سده‌های میانهٔ متقدم دور بود که ماشین بخار از الکتریسته.» Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*, p. 137

نویسندهٔ دیگری دربارهٔ فقدان مفهوم دولت در سده‌های میانه می‌نویسد: «با کمال تأسف، دیر زمانی است این عادت جاری شده است که از حکومت در سده‌های میانه به دولت تعبیر کنند، در حالی‌که کاربرد این مفهوم نامتناسب با آن زمان به هیچ وجه موجّه نیست، زیرا در اندیشهٔ سده‌های میانه صحبت از شهریار و ارباب، و حکومت و فرمانروایی بود.» Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, p. 43.

سیطرهٔ منطق مناسبات جدید از خود پایداری نشان می‌داد. در این دوره، ایران‌زمین، **در درون** دنیای جدید و در عین حال، **در بیرون** آن قرار داشت. تبیین این وضعیت دوگانه و ایضاح منطق آن، که یکی از ویژگی‌های تاریخ ایران در دورهٔ گذار است، از دیدگاه تاریخ و علوم اجتماعی جدید، وضعیت مبهمی را پیش می‌آورد و اگرچه در تبیین تاریخ ایران از کاربرد مفاهیم و مقولات تاریخ و علوم اجتماعی جدید گریزی نیست، اما چنین می‌نماید که کاربرد آن‌ها نیز خالی از اشکال نمی‌تواند باشد.

اگرچه در نخستین نگاه چنین می‌نماید که کاربرد مفهوم «دولت» یا state بویژه در مورد تاریخ دورهٔ گذار، به عنوان یکی از مفردات دستگاه مفاهیم تاریخ و علوم اجتماعی، اشکال چندانی نداشته باشد، اما در عین حال، پُرابهام‌ترین آن مفاهیم نیز هست. برخی از تاریخ‌نویسان، از دگرگونی‌های زبانی، فرهنگی و آیینی دورهٔ صفوی و کوشش آن خاندان برای فراهم کردن شالودهٔ استواری برای وحدت سرزمینی ایران به «تشکیل دولت ملّی در ایران» تعبیر کرده‌اند. این دیدگاه که به تفصیل در رساله‌ای با همین عنوان از ایران‌شناس آلمانی، والتر هینتس، آمده،[1] نیازمند پژوهشی پی‌گیرانه و جدّی است و به نظر می‌رسد که نویسندهٔ *تشکیل دولت ملّی در ایران* ــ که در هیچ جایی از رسالهٔ خود، توضیحی دربارهٔ مفهوم «دولت ملّی» نمی‌دهد ــ بیشتر با توجه به «ایدئولوژی» زمان خود و تحت تأثیر آن، بحث تشکیل دولت ملّی در ایران را طرح کرده باشد

---

۱. والتر هینتس، *تشکیل دولت ملّی در ایران : حکومت آق‌قونیلو و ظهور دولت صفوی*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری. عنوان آلمانی کتاب هینتس که بروکلمن نیز به آن اشاره خواهد کرد، به قرار زیر است : *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*. امروزه، این دریافت والتر هینتس از برآمدن صفویان به عنوان «دولت ملّی»، چنان‌که گفته خواهد شد، بیش از پیش، مورد تردید جدّی قرار گرفته و بویژه تاریخ‌نویسان غربی به نقادی از تفسیر او از «تشکیل دولت ملّی» پرداخته‌اند. افزون بر آن‌چه در متن و دیگر نوشته‌هایی که در این فصل به آن‌ها اشاره‌ای آمده است، گفتیم به عنوان مثال، می‌توان به دو اثر زیر مراجعه کرد :

Jean Aubin, «La politique religieuse des Safavides», *Le shi'isme imamite*, p. 235-244; Jean Calmard, «Les rituels shi'ite et pouvoir. L'imposition du shi'isme : eulogies et malédictions canoniques», *Etudes safavides*, p. 109-150.

و گرنه تشکیل دولت ملّی در ایران، افزون بر زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و تاریخی که این کتاب جای بحث دربارهٔ آن‌ها نیست، نیازمند پشتوانه‌ای از اندیشهٔ سیاسی و دستگاه مفاهیم نویی بود که بتواند تعریفی از «دولت»، «ملّت» و «ملّی» در وضع و شرایط ایرانِ آغاز سدهٔ دهم/شانزدهم عرضه کند، امری که با توجه به محدودیت‌های بنیادین اندیشهٔ سیاسی زمان امکان‌پذیر نمی‌شد. چنان‌که خواهد آمد، اندیشهٔ سیاسی در ایرانِ آغاز سدهٔ دهم/شانزدهم، به دنبال انحطاط تاریخی ایران‌زمین و زوال اندیشه، در هاویهٔ تکرار هبوط کرده بود و بدیهی است که نمی‌توانست شالوده‌ای برای تشکیل دولت ملّی در ایران فراهم کند. تردیدی نیست که برآمدن صفویان و وحدت سرزمینی ایران را می‌توان حادثه‌ای بی‌سابقه در تاریخ دورهٔ اسلامی این کشور به شمار آورد، اما ارزیابی شتابزدهٔ این واقعهٔ تاریخی به عنوان «تشکیل دولت ملّی در ایران» با توجه به آن‌چه گفته خواهد شد، درست نمی‌نماید و والتر هینتس برای توجیه نظریهٔ خود توضیحی درخور نمی‌آورد تا بتوان دربارهٔ آن به بحث پرداخت. نظریهٔ هینتس، کمابیش، تحت تأثیر «ایدئولوژی» آلمانِ دهه‌های بیست و سیِ سدهٔ بیستم فراهم آمده و نویسندهٔ *تشکیل دولت ملّی در ایران* مواد تاریخ ایران را در قالب مفاهیم تاریخ‌نویسی جدید غربی ریخته است، در حالی‌که حکومت «دینی» شاه اسماعیل و جانشینان او را نمی‌توان با ضابطه‌های «ایدئولوژی‌های» سیاسی جدید غربی مورد بررسی و توضیح قرار داد.

البته، معنای این سخن آن نیست که حکومت صفویان به دلیل «دینی» بودن نمی‌توانسته است «ملّی» باشد. برخی از نویسندگان، از جمله اسلام‌شناس آلمانی، کارل بُروکلمن، در پاسخی ضمنی به والتر هینتس، چنین استدلالی را در *تاریخ ملل و دول اسلامی* خود آورده است که می‌تواند پرتوی بر موضع متفاوت ما در این بحث بیفکند. او دربارهٔ ماهیت حکومت صفوی می‌نویسد:

> از بنیادگذاری صفویه به تشکیل دولت ملّی (Nationalstaat) تعبیر شده‌است. افزون بر این‌که مفهوم ملّیت (Nationalität) با شرایط آن دوره هنوز بیگانه بود، مشکل می‌توان سلسله‌ای را که در ایران

فرمانروایی می‌کرد و در رگ شاهان آن خون عربی، ترکی و یونانی جریان داشت و خود آنان به سپاهیان ترک تکیه داشتند، ملّی خواند. علمایی که اسماعیل به یاری آنان تشیع را به دین رسمی ایران تبدیل کرد، بیشتر، عربی‌تبار بودند و از آن‌جاکه به عربی می‌نوشتند، نمی‌توانستند خود را نمایندگان قومیت ایرانی (Volkstum) حس کنند. فرمانروایی اسماعیل که به جنگ سپری شد، برای شکوفایی ادب مساعد نبود و شمار اندک شاعران زمان او بیشتر در حمایت دربارهای کوچک ترکمن‌ها و تیموریان بودند. یکی از پرآوازه‌ترین آن شاعران، هلالی استرابادی [جغتایی] بود که تبار ترکی داشت و موفقیت خود را به نوایی، شاعر بزرگ ترک سرزمین‌های شرقی مدیون بود. اگرچه رعایای اسماعیل فرمانروایی او را هم‌چون پاسداری از کیان ملّی خود دریافتند ـ البته، اگر آنان در شرایط نابسامانی‌های دینی چنین دریافتی می‌توانستند داشته باشند ـ اما به درستی می‌توان در این امر تردید کرد.[1]

نقادی کارل بروکلمن از نظریهٔ والتر هینتس، اگرچه جالب توجه است، اما از آن‌جاکه بر پایهٔ برخی داده‌های نادرست یا نسنجیده قرار دارد، پژوهنده را خرسند نمی‌کند، زیرا برابر پژوهش‌های جدید، تردیدی در تبار ایرانی خاندان صفویان نمی‌توان کرد و گونه‌ای از تشیع که پس از استقرار حکومت صفویان و بویژه از زمان سلطنت شاه طهماسب در ایران به مذهب مختار تبدیل شد، با آیین آغازین صفویان و پیروان آنان که به طور عمده از قبایل ترک آناتولی بودند، نسبتی نداشت. البته، شاید، این راز که چگونه و چرا نخستین پیروان صفویان را ترکان آناتولی تشکیل می‌دادند و نه جمعیت‌های شیعی ایرانی، چنان‌که عبدالحسین نوایی به درستی یادآور شده است، هرگز گشوده نشود،[2] اما چنان‌که از پژوهش نه

1. Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, S. 290.

۲. عبدالحسین نوایی، *شاه اسماعیل صفوی، مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی*، ص. ۵-۱۳۴. «این نکته، دقیق و قابل تحقیق است که چرا صفویه برای تبلیغ تشیع فقط به

چندان خرسندکننده، اما به هر حال جالب توجه نویسندهٔ ترک، فاروق سومَر، بر می‌آید، حق این است که بگوییم «نقش دهقانان و چادرنشینان ترک در تشکیل [سلسلهٔ] صفوی» پراهمیت بوده است. «این عناصر ترکِ تشکیل دهندهٔ دولت صفوی، در زمان شیخ جنید شکل گرفت و در زمان فرزندش، شیخ حیدر، تشکیلات اساسی پیدا کرد. اسماعیل، با آمدن به آناتولی و قرار گرفتن در رأس این عناصر، دولت صفوی را بنیان نهاد».[1] این نکته شایان توجه است که به خلاف گفتهٔ همان تاریخ‌نویس، اگرچه تشکیل و بسط حکومت صفویان مبتنی بر عناصر ترک بود، اما از خلاف‌آمد عادت، فرمانروایی صفویان نه مصداق حکومت ترکان بود و نه با دولت «ملّی» به معنای جدید این اصطلاح، یعنی nation-state نسبتی می‌توانست داشته باشد.[2]

شبه‌جزیرهٔ آناتولی توجه داشتند و مبلغین خود را به این سرزمین می‌فرستادند، ولی از شیعیان ایران هیچ‌گونه کمکی نخواستند و کسی هم از آنان به دور شیخ صفوی جمع نشد و هر چه بودند، طوایف ترک‌زبان بودند. صفویان مردم آناتولی را به چه امری تبلیغ می‌کردند و چه وعده‌ای به آنان می‌دادند که از دورترین نقطهٔ آناتولی، یعنی ولایت تکه، مردم نه به پای ارادت، بلکه به سر تسلیم نزد شیوخ صفوی می‌دویدند. شیعیان آناتولی هنوز هم عقاید و رسوم دینی عجیبی دارند که بازماندهٔ ادیان کهن ایرانی، مثل مذاهب مهری و زرتشتی و مانوی است، با روپوشی نازک از دیانت اسلام. نکند این گونه عقاید آنان سنخیتی با دعوت صفویه که ماهیت آن روشن نیست، ولی مسلماً بشارت به ظهوری بوده، موجب این همگامی شدید شده باشد.»

۱. فاروق سومر، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ص. ۲۴۱.

۲. فاروق سومر، همان، ص. ۲۴۲. لازم به یادآوری است که گزارش والتر هینتس از برآمدن صفویان در کتابی که به آن اشاره شد، به دلیل هم‌سویی با نوعی «ملّی‌گرایی» نیندیشده در ایران بسیار مورد توجه قرار گرفته و به عنوان تجدید شاهنشاهی ساسانی تفسیر شده است. در میان این قبیل نوشته‌ها برای نمونه می‌توان از اثر زیر نام برد.

نظام‌الدین مجیر شیبانی، *تشکیل شاهنشاهی صفوی: احیای وحدت ملّی*.

در این کتاب که به طور کلی از دیدگاه تحولات تاریخی ایرانِ پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نوشته شده، مجیر شیبانی می‌نویسد: «منظور شاه اسماعیل از تعقیب سیاست کشورگشایی چه بود؟ آنچه مسلم است، [این است که] تبلیغات صلح‌جویانهٔ خاندان صفوی که در حاشیهٔ آن تبلیغات سیاسی گسترش می‌یافت، در زمان شیخ جنید به علت هرج و مرج داخلی و نبودن یک حکومت مقتدر به صورت قدرت نظامی جلوه‌گر شد و این قدرت جدید پشتیبان مقتدری برای انجام مقاصد این خاندان گردید. اما سیاست شاه اسماعیل بر قبولاندن مذهب شیعه تکیه می‌کرد، یعنی او می‌خواست با نیروی نظامی

خواست باطنی و نیت بنیادگذار سلسلهٔ صفوی و پدران او در پیکار برای دستیابی به قدرت هرچه بوده، البته، به شرط آن‌که آگاهی از این امر امکان‌پذیر باشد، برای تاریخ‌نویس امروز جالب توجه نیست؛ این نکته اساسی است که فرمانروایی صفویان، اگرچه «دولت ملّی» نبود، اما با توجه به تحولی که تاریخ ایران‌زمین در این دوره پیدا کرد، برخی از «مصالح ملّی» تأمین شد، در حالی‌که تشکیل دولت ملّی، نیازمند اندیشهٔ سیاسی نوآیینی است که مفاهیم بنیادین آن، مفهوم «ملّت» و «مصلحت» باشد و چنین اندیشه‌ای تا برآمدن صفویان و از آن تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی نتوانست در ایران تدوین شود. تأمین «مصالح ملّی» با صِرفِ تکیه بر غریزهٔ فرمانروایی شاهان این دوره و نه بر شالودهٔ استوار خردمندی کارگزاران شایسته و آگاهی ملّی همیشه و همه‌جا امکان‌پذیر نمی‌شده است. واکنش شاه اسماعیل، چنان‌که پیشتر تفصیل آن آمد، به هشدار برخی از اطرافیان خود که در جنگ چالدران او را به پی‌آمدهای کاربرد

ملتی سنّي را به مذهب جدید پیشنهادی خود درآورد تا از این راه، وحدت سیاسی و سیادت ملّی گذشتهٔ ایرانیان را که در اثر حملهٔ عرب‌ها به این کشور از هم‌پاشیده بود، عملی سازد تا مجدداً ایران بتواند نقش خود را مانند گذشته در تحولات جهانی بازی کند. زمانی که شاه اسماعیل ریاست فرقهٔ صوفی را که در زیر لوای خاندان صفوی به سر می‌برد، به عهده گرفت، تبلیغات مذهبی اجدادش به نتیجه رسیده بود و آیین شیعه در اثر کوشش و تبلیغات منظم اسلافش در میان تودهٔ ملت ایران موجب گردیده بود که عکس‌العملی بر ضد مذهب رسميِ سنّي طبقات اداره‌کنندهٔ کشور پیدا شود، عکس‌العملی که به آسانی در بین شهرنشینان ایرانِ باختری مؤثر واقع گردید، زیرا از مدت‌ها پیش حاضر به قبول آیین مذهب غیررسمی و مخالف با سنّی بودند و تمایلی به قبول قدرتی که خارج از حکومت وقت باشد، از خودشان نشان نمی‌دادند. آن‌چه بیان شد، عواملی بود که به نهضت خاندان صفوی و شاهنشاهی‌یی که به دست شاه اسماعیل تشکیل گردید، جنبهٔ ملّی داد.» همان، ص. ۴-۷۳.

افزون بر این‌که آگاهی‌های این فقره دربارهٔ روی‌آوردن «تودهٔ ملت ایران» به تشیع با همهٔ داده‌های نوشته‌های تاریخی و حتیٰ تاریخ‌های رسمی صفویان در تعارض است، نویسنده توضیح نمی‌دهد که چگونه تغییر مذهب در زمان شاه اسماعیل که با سیاست‌های بسیار خشن همراه بود، «به شاهنشاهی او جنبهٔ ملّی» داده است؟ تردیدی نیست که این ارزیابی ریشه در «ایدئولوژی» رایج در زمان نوشته شدن کتاب دارد که خاستگاه آن «ملّی‌گرایی» سدهٔ اخیر است و پایه‌ای در واقعیت ندارد.

جنگ‌افزارهای نو و عمل توپخانهٔ عثمانی هشدار می‌دادند، از این حیث، جالب توجه و نمودار دریافت سنتی و خلاف زمانی است که بنیادگذار حکومت صفوی از فرمانروایی داشته و از این‌رو، بدیهی است که نمی‌توانسته است در جهت تأمین «مصالح ملّی» ایران عمل کند. بحث دربارهٔ تشکیل «دولت ملّی» با دقت و تفصیل بیشتری در مقاله‌ای از راجر سیوری با عنوان «پیدایش دولت جدید در ایران در دورهٔ صفوی» نیز آمده است. چنان‌که از عنوان این مقاله بر می‌آید، نویسندهٔ آن کوشیده است تا سهم دورهٔ صفوی را در پیدایش «دولت جدید در ایران» یا modern persian state باز کند. سیوری، افزون بر بررسی عناصر سه‌گانهٔ نظریهٔ سلطنت صفویان ـ اندیشهٔ شاهی ایران باستان، تشیع و تصوف ـ سه دگرگونی عمدهٔ ساختار حکومتی در دورهٔ صفوی را نیز که می‌توانسته نقشی در تشکیل دولت ایفا کنند، تحلیل کرده است. اجمال نظر او این است که ائتلاف «علماـ تجّار» یا «علماـ بازار» که در واقع، علما را به اصناف و گروه‌های «اهل فتوّت» پیوند می‌داده، «به یقین، نقشی در پیدایش دولت ملّی در ایران بازی کرده است».[1] همان نویسنده، دومین عامل در پیدایش دولت ملّی در دورهٔ صفوی را تشکیل ارتش دائمی و سپاهیانی از «غلامان خاصهٔ شاهی» در زمان شاه عباس می‌داند که مانند ینی‌چریان عثمانی آموزش‌های منظمی دیده بودند و از شخص شاه فرمان می‌بردند[2] و عامل سوم ایجاد دستگاه اداری متمرکز بود که بویژه در زمان شاه عباس عملی شد و همهٔ ولایات به فرمان شاه درآمد.[3] افزون بر این سه عامل، سیوری، «تحمیل تشیع اثنیٰ عشری به عنوان مذهب رسمی توسط شاه اسماعیل را نیز عامل تقویت حکومت مرکزی و آگاهی نسبت به هویت "ملّی"» می‌داند.[4]

دربارهٔ نکتهٔ نخست، ائتلاف «علماـ تجّار»، سیوری سخن چندانی نمی‌گوید،

1. Roger M. Savory, «The emergence of the modern persian state under the safavids», *Studies on the History of Safawid Iran*, p. 37.

2. Savory, op. cit. p. 38.

3. Savory, op. cit. p. 39-40.

4. Savory, op. cit. p. 41.

زیرا در این دوره «تجّار» به عنوان گروه مستقلی در ساختار اقتصادی کشور عمل نمی‌کرده‌اند و از این حیث، نویسندهٔ مقاله بیشتر به توضیح ائتلاف «علماـ بازار» می‌پردازد. به نظر نمی‌رسد که بتوان این نخستین عامل را بویژه در دورهٔ صفوی، امری مؤثر در پیدایش دولت ملّی به شمار آورد و ائتلاف «علماـ بازار» نیز به عنوان عاملی برای ایجاد تعادل در قدرت، نوعی گرْته‌برداری از وجود «اشرافیت» در تاریخ غربی ــ به عنوان نیروی تعدیل‌کنندهٔ گروه‌های دارای نفوذ ــ و جایگاه آن در تحول نظام‌های حکومتی اروپای غربی به سلطنت مشروطه است. واقعیت این است که چنان‌که خواهد آمد، وجود «اعیان درباری» در تاریخ ایران به معنای «اشرافیت» به عنوان طبقه‌ای کمابیش متمایز از قدرت حکومتی نبوده است. اعیان درباری ایران، گروهی برکشیدهٔ شاهان بودند و بنابراین، طبقه و نیروی اجتماعی مستقلی به شمار نمی‌آمدند تا بتوانند در ایجاد تعادل رابطهٔ نیروهای سیاسی کشور نقشی ایفا کنند. همهٔ سفرنامه‌نویسان بیگانه بر این نکته تأکید کرده‌اند که در ایران، اشرافیت را شاه به وجود می‌آورد و با ارادهٔ او نیز خاندان‌هایی یک‌شبه نابود می‌شدند. قدرت سیاسی در ایران، در زمانی که شاهانی مقتدر زمام امور را دست داشتند، چنان مطلق بود که هیچ گروه دیگری نمی‌توانست سهمی در نظام سیاسی کشور داشته باشد، اما در دوره‌های خلأ قدرت یا ضعف شاهان، بدیهی است که ائتلافی از آن دست که سیوری به آن اشاره می‌کند، می‌توانسته شکل گیرد، اما نکتهٔ اساسی این‌جاست که گروه‌هایی که در این ائتلاف وارد می‌شدند، از آن‌جاکه هرگز سهمی در قدرت نداشتند و بنابراین، آگاهی آنان از محدودهٔ منافع خصوصی فراتر نمی‌رفت، نمی‌توانستند در تأمین «مصالح عمومی» نقشی ایفا کنند. تعمیم نقش چنین ائتلافی به همهٔ دوره‌های تاریخ ایران و کاربرد مفاهیم و مقولاتی که مضمون آن‌ها به محک واقعیت تاریخ ایران نخورده باشد، خلل عمده‌ای در تبیین تاریخی می‌تواند ایجاد کند.

آن‌چه سیوری دربارهٔ ارتش منظم و دستگاه اداری و مالی ایران در دورهٔ صفوی می‌گوید، شایان تأمل است، زیرا تنها موردی که او به آن استناد می‌کند،

اصلاحات شاه عباس است که در واقع، او نیز «استثنایی است که قاعده را تأیید می‌کند». خود سیوری به اشاره گفته است که تا زمان شاه عباس چنین نظام و قاعده‌ای در دستگاه اداری و مالی ایران نبود و شاه عباس آن را ایجاد کرد، اما ارتش منظم و دستگاه اداری و مالی او، نهادهایی در درون دولت نبودند، بلکه برای تأمین امینت و آرامشی ایجاد شده بودند که برای تداوم فرمانروایی شاه و بازرگانی که کمابیش در انحصار او بود، ضرور می‌نمود و به هر حال، نهادهایی نبودند که بتوانند مستقل از شخص شاه استوار بمانند: به عبارت دیگر، نهادهایی برای تأمین «منافع خصوصی» شاه بودند و نه برای تأمین «مصالح عالی» که لاجرم، می‌توانست «ملّی» باشد. با این‌همه، چنان‌که پیشتر گذشت، در دورهٔ فرمانروایی شاه عباس «بخشی از مصالح عالی ملّی» تأمین شد، یعنی «مصالح عالی ملّی» در پیوندی با «منافع خصوصی» شاه قرار گرفت که تنها از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی جدید می‌توان در ایضاح منطق آن پیوند کوشید. اندیشهٔ سیاسی خلاف زمان دورهٔ صفوی، اندیشهٔ قدرت سیاسی مطلق بود و نمی‌توانست نسبت میان نهادهای سیاسی و تمرکز قدرت را دریابد. وانگهی، مفاهیم عمده‌ای مانند «مصالح عمومی» و پیوند آن با «منافع خصوصی» از اندیشهٔ سیاسی سنتی ایران غایب بود و تردیدی نیست که در چنین شرایطی، حتیٰ اگر چنان‌که سیوری گفته است، زمینه‌ای برای «دولت ملّی» فراهم می‌آمد، تنها دولتی مستعجل می‌توانست باشد. سیوری در پایان مقالهٔ خود، پس از دفاع از این دیدگاه که صفویان سهمی در پیدایش دولت جدید داشته‌اند، با نفی برخی از توضیحات خود، «دولت ملّی» و «جدید» بودن نظام حکومتی صفویان را به درستی مورد تردید قرار می‌دهد. نویسندهٔ مقاله با این‌که همهٔ توان خود را به کار برده است تا نظام حکومتی صفویان را بر پایهٔ مفهوم و واقعیت دولت ملّی جدید توضیح دهد، اما متوجه این نکته نیز بوده است که نه دو واقعیت نظام حکومتی صفویان و دولت‌های اروپای غربی که مفهوم دولتْ ملّی با توجه به آن تدوین شده، نسبتی با یکدیگر دارند و نه می‌توان داده‌های تحول تاریخی ایران را به آسانی در قالب مفاهیم اندیشهٔ سیاسی جدید غربی توضیح داد. آن‌جاکه سیوری به عنوان تاریخ‌نویس، دورهٔ صفوی را مورد بررسی قرار

می‌دهد، ناچار نمی‌تواند از کاربرد مفاهیم اندیشهٔ غربی و ارزیابی واقعیت ایران بر پایهٔ تاریخ کشورهای غربی اجتناب کند، اما آن‌جاکه از زاویهٔ دید غربی و با فاصله گرفتن از واقعیت تاریخ ایران در آن می‌نگرد، آن واقعیت را مصداق این مفاهیم نمی‌یابد و از این‌رو، می‌نویسد:

> نمی‌توان انکار کرد که صورتی از "دولت" (state) در دورهٔ صفوی ایجاد شد، اما با این همه، دولت ملّی (nation-state) به معنایی که دولت مبتنی بر ملّی‌گرایی قومی (ethnic nationalism) باشد، نبود و البته، آن دولت، "جدید" نیز نبود.[1]

اگرچه نظام حکومتی صفوی صورتی از «دولت» است که در امپراتوری‌های بزرگ خاور باستان تا آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین به وجود آمده و بسط پیدا کرده است، اما به خلاف آن‌چه ایران‌شناسانی مانند والتر هینتس گفته‌اند، «دولت ملّی» یا «دولت» به معنای جدید این اصطلاح در اندیشهٔ سیاسی و علم سیاست نیست و تنها برخی از نشانه‌های دولت جدید را دارد.[2] چنان‌که جوزف استیر در

1. Savory, op. cit. p. 41.

۲. ماریانا آرونوا و کلارا اشرفیان، ایران‌شناسان شوروی، در پژوهش خود با عنوان *دولت نادر شاه افشار*، از نظام حکومتی ایرانِ دورهٔ فرمانروایی نادر شاه به «دولت» تعبیر کرده‌اند. با توجه به ترجمهٔ فارسی این کتاب می‌توان گفت که نویسندگان، واژهٔ «دولت» را به معنای دقیق و اصطلاحی آن به کار نبرده و در بخش‌های مختلف پژوهش خود معنای خاصی از آن را مراد کرده‌اند. به عنوان مثال، در فصل «دولت نادر شاه، استبداد فئودالی»، نه تنها تعریف مشخصی از «دولتِ» نادر شاه به دست داده نشده، بلکه خواننده تصور روشنی از معنای آن نیز پیدا نمی‌کند. در این فصل، دربارهٔ چشم‌پوشی نادر شاه از «ساختمان پنجمین ستون در مکّه» که یکی از پیشنهادهای او برای رسیدن به تفاهم با سلطان عثمانی بود، گفته شده است که «چنین گذشتی از جانب نادر روشنگر موقعیت وخیم داخلی دولت او بود». ماریانا آرونوا، کلارا اشرفیان، *دولت نادر شاه افشار*، ص. ۱۶۰.
همان نویسندگان در جای دیگری اضافه می‌کنند که «در نتیجهٔ جنگ‌های اشغالگرانهٔ بسیار، نادر توانست دولتی عظیم به وجود آورد. او به خوبی می‌دانست که برای استوار کردن حکومت خود و نیز برای تحکیم دولت لازم است که ارتباط باطنی و نزدیک‌تری میان خلق‌های مختلفی که با اِعمال زور جزو دولت او شده بودند، ایجاد کند، اما اتحاد قبایل و ملیت‌ها بر اساس فقط یک مذهب ـ حتیٰ با اجرای مستمر اصلاحات مذهبی نادر ـ از طریق تبدیل مذهب تمام اتباع به مذهبی مشترک غیرممکن بود ... گذشته از این، نادر شاه در اجرای اصلاح مذهبی هدف‌های دیگری را نیز تعقیب می‌کرد. واضح است که در زمان

کتاب *خاستگاه‌های قرون وسطایی دولت جدید* توضیح داده است، دولت جدید زمانی قوام می‌یابد که اجتماع انسانی ثابت و پابرجایی در زمان و مکان به وجود آمده و آن‌گاه شالوده‌ای برای دولت فراهم آورد. بدیهی است که چنین زمینه‌ای در ایران دورهٔ صفوی وجود داشته است، اما بدون «ایجاد نهادهای سیاسی مستقل از اشخاص و کمابیش دائمی»، نهادهای ایجاد شده را نمی‌توان دولت نامید.[1] «این نهادها باید بتوانند به‌رغم دگرگونی در رهبری و نوساناتی که در میزان همکاری گروه‌های فرعی ایجاد می‌شود، پابرجا بمانند، نهادهایی که پیدایش نوعی تخصص در ادارهٔ امور عمومی و بنابراین، کارآیی روند سیاسی را امکان‌پذیر و احساس هویت گروهی را تقویت کنند. آن‌گاه که چنین نهادهایی پدیدار شوند، به نقطهٔ عطف ایجاد دولت نایل شده‌ایم.»[2] ضابطهٔ دیگر در ایجاد دولت جدید عبارت است از انتقال وفاداری گروه از خانواده، جماعت یا سازمان مذهبی به دولت، به گونه‌ای که «دولت از اقتداری معنوی برخوردار شود و بتواند ساختار نهادی و برتری نظری حقوقی خود را حفظ کند. در پایان این تحول، شهروندان برتری مصالح دولت (interests of the state) را پذیرفته و حفظ دولت را به عنوان برترین خیر مدّ نظر خواهند داشت.»[3]

نویسندهٔ کتاب *خاستگاه‌های قرون وسطایی دولت جدید* بر آن است که این تحول در اروپای غربی در فاصلهٔ ۱۱۰۰ تا ۱۶۰۰ میلادی صورت گرفته و دولت

صفویان، تشیع مذهب رسمی دولت بود...» ماریانا آرونوا، کلارا اشرفیان، همان، ص. ۳ـ۱۶۲.

همان نویسندگان، در فصل دوم با عنوان «نگاهی کوتاه به تاریخ دولت صفویان»، عبارتی را آورده‌اند که مبین ابهامی است که مفهوم «دولت» در نظر آنان دارد و عنوان کتاب نباید جدّی گرفته شود. آنان می‌نویسند : «از ابتدای قرن شانزدهم تا پایان ربع اول قرن هژدهم، ایران ... در چهارچوبهٔ دولت فئودالی صفویان که در آن دولت یا شاه ـ مظهر حکومت (کذا!) ـ مالک همهٔ زمین‌ها بود، متحد شده بودند. شاه به نفع خود(!) از تمام انواع زمینداری، بهره‌ـ مالیات می‌گرفت و یا قسمتی از محصول را به عنوان مالیات زمین تصاحب می‌کرد. مصونیت مالیاتی برخی فئودال‌ها، در واقع، بخششی بود که دولت به خاطر امتیازات خاصشان در حق آنان روا می‌داشت.» ماریانا آرونوا، کلارا اشرفیان، همان، ص. ۳۳.

1. Joseph Stayer, *The medieval origins of modern state*, p. 5-6.

2. Stayer, op. cit. p. 7.

3. Stayer, op. cit. p. 9.

جدید به نهادی استوار تبدیل شده بود.[1] عوامل تکوین دولت در اروپا چنان‌که جوزف استیر برشمرده، به قرار زیر است:

۱. نقش اساسی تعمیم مسیحیت در میان اقوام ژرمنی و پیوندی که میان مؤمنان و کلیسا به عنوان نهاد ایجاد کرد. کلیسا برخی از ویژگی‌های دولت را در خود داشت، زیرا نهادی دائمی بود، وظیفهٔ اجرای عدالت را به عهده گرفته بود و این وظیفه را به آسانی توانست به دولت انتقال دهد.[2]

۲. پس از سال هزار میلادی جریان مهاجرت در اروپا کاهش پیدا کرد. در همین دوره، قلمروهای سرزمینی انگلستان، فرانسه و آلمان تشخّص پیدا کردند و دوام آوردند. با استقرار واحدهای سیاسی مستقل، شاه و رعیت نیاز به تثبیت نهادهایی برای حفظ آرامش و تأمین صلح در خارج و داخلِ قلمرو را به یکسان احساس می‌کردند. «بدین سان، از زمانی که واحدی سیاسی از ثبات و تداومی برخوردار می‌شد، انتظار می‌رفت که نهادهای حقوقی ویژهٔ خود را برای تقویت امنیت داخلی و نهادهای مالی برای اخذ مالیات‌های لازم برای دفاع از مرزها در برابر هجوم بیگانگان ایجاد کند.»[3]

۳. آغاز هزارهٔ دوم میلادی در بخش بزرگی از اروپای غربی با افزایش تولید کشاورزی و مبادلات بازرگانی، افزایش جمعیت و اقبال به دیانت همراه بود.[4]

۴. گرگوریوس هفتم که در دههٔ هفتم سدهٔ یازدهم میلادی به مقام پاپی رسید، در دورهٔ تصدّی خود، کلیسا را به نهادی نیرومند تبدیل کرد و در همهٔ اروپا مرجعیت مسیحی مقتدری به وجود آمد. شاهان عرفی در برابر مرجعیت شرعی پاپ به پایداری پرداختند و جدالی میان کلیسا و نهادهای عرفی پدیدار شد که از آن به «جدال تنصیص» یا investiture conflict تعبیر کرده‌اند و نزدیک به نیم سده ادامه پیدا کرد. کلیسا می‌خواست مرجعیت خود را بر اقتدار عرفی شاهان برتری دهد، اما حاصل ادعای مرجعیت مطلقهٔ پاپ و کلیسا پدیدار شدن قلمرویی بود که می‌بایست به تدریج خودمختاری خود را در تمایز با مرجعیت کلیسا تثبیت

---

1. Stayer, op. cit. p. 10 sq.
2. Stayer, op. cit. p. 15.
3. Stayer, op. cit. p. 18.
4. Stayer, op. cit. p. 19.

کند. از این‌رو، تعریف مفهوم دولت در تمایز آن با کلیسا ضرورت پیدا کرد تا جایی که به گفتهٔ استیر برخی از نویسندگان آن جدال را جدال میان دولت و کلیسا دانسته‌اند. هم‌او در توضیح مطلب می‌افزاید: «تسلیم شدن به این وسوسه که آن جدال را جدال میان دولت و کلیسا بدانیم، اشتباه خواهد بود، اما تجدید سازمان ساختار سیاسی اروپا در طول جدال و پس از آن، راه را برای پدیدار شدن دولت هموار کرد.»[۱]

۵. یکی از پی‌آمدهای آن جدال، تقویت این فکر بود که فرمانروای عرف ضامن تأمین و اجرای عدالت است. حتیٰ هواداران گرگوریوس هفتم که تعریف و تحدید حدود عدالت را از حقوق مسلم کلیسا می‌شمردند، بر آن بودند که در شرایط عادی، قدرت عرفی باید اجرای عدالت را متکفّل شود. فرمانروایان عرفی بویژه بر این نکته تأکید می‌ورزیدند، زیرا با از دست دادن منزلت دینی خود، اجرای عدالت هم‌چون دستاویزی برای توجیه نهاد سلطنت به شمار می‌آمد. اجرای عدالت، البته، مستلزم بهبود عملکرد نهادهای حقوقی موجود و تعمیم قانون‌گذاری بود و همین امر برای تکوین دولت عامل مساعدی می‌توانست باشد. بدین سان، از همان آغاز تکوین دولت جدید در اروپای غربی قانون و قانون‌گذاری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. «دولت بر قانون استوار بود و وظیفه داشت تا زمینهٔ احترام به قانون را فراهم آورد.»[۲]

۶. عامل دیگر که از نظر تاریخی واپسین عامل به شمار می‌رود، افزایش بی‌سابقهٔ شمار تحصیل‌کردگان در سدهٔ دوازدهم است، زیرا فراهم آوردن اسناد و مدارک دیوانی بدون دانش‌آموختگان امکان‌پذیر نمی‌شد.[۳]

در آغاز سدهٔ چهاردهم میلادی روشن شده بود که ساختار سیاسی غالب در اروپای غربی دولت مبتنی بر حاکمیت سیاسی خواهد بود. کلیسای جهانی پذیرفت که دفاع از دولت‌های خاص بر آزادی کلیسا و ادعای «جمهوری مسیحی» برتری پیدا کرده و امپراتوری جهانی هرگز رؤیایی بیش نبوده است. اگرچه دولت هنوز چنان‌که باید نیرومند نبود، اما وابستگی و وفاداری به دولت

---

1. Stayer, op. cit. p. 22.
2. Stayer, op. cit. p. 23.
3. Stayer, op. cit. p. 24.

از دیگر وابستگی‌ها نیرومندتر و استوارتر بود.[1] به گفتهٔ استیر برخی از امپراتوری‌های آسیایی از عثمانی تا ایران و چین و ژاپن، به‌رغم دگرگونی‌های بنیادینی که در ساختار فرمانروایی کشورهای غربی صورت گرفته بود، توانستند تا پایان سدهٔ هیجدهم با این دولت‌ها رقابت کنند، اما در حالی‌که دولت‌های اروپایی دستگاه حکومتی و ساختار دولتی خود را روز به روز تقویت می‌کردند، امپراتوری‌های آسیایی رو به زوال گذاشتند.[2] در سال ۱۷۰۰، اروپای غربی الگویی را که ساختار دولت‌های کنونی از آن ناشی شده است، به وجود آورده بود. شیوه‌های ایجاد ادارات خدمات دولتی تخصص و سامان‌یافته ـ اگرچه این خدمات هنوز در مرحلهٔ جنینی بودند ـ به خوبی شناخته شده بود. دستگاه اداری توانمندی وجود داشت و مناسبات کارآیی میان کارمندان دیوانی و مسئولان دولتی برقرار شده بود و سرانجام آنکه مناسبات خارجی با مهارتی همتای مهارتی که مستلزم ادارهٔ امور کشورها بود، اداره می‌شد. الزامات بازرگانی و نیاز به جلب اطمینان از همکاری طبقات متمول، پیوسته موجب افزایش شمار گروه‌هایی می‌شد که در حیات سیاسی مشارکت داشتند. دولت‌های اروپایی سدهٔ هفدهم هنوز شباهتی به دموکراسی نداشتند، اما دولت استبدادی تحت فرمان شاه و گروهی از اعیان نیز نبودند؛ سیاست حکومتی می‌بایست به هزاران تن از طبقات حاکم توضیح داده و توجیه می‌شد و جز در موارد نادر و استثنایی هر عملی می‌بایست با روند قانون مطابقت پیدا می‌کرد. وجود دولت به ضرورتی حیاتی تبدیل شده بود و در صدر اعتقادات و وابستگی‌های رعیت قرار داشت. اعتقاد به دولت دارای مراتب بود، اما حتیٰ برای کسانی که کورکورانه از دولت اطاعت نمی‌کردند، تصور دنیایی بدون آن امکان‌پذیر نبود. اروپای غربی از نظر روحی برای تقویت سازمان‌دهی و گوناگونی خدمات دولتی آمادگی پیدا کرده بود. امکان حمله به سیاست‌ها و سرنگونی حکومت‌ها وجود داشت، اما انقلاب‌های سیاسی قادر نبودند مفهوم دولت را از میان بردارند.[3]

بحث دربارهٔ همهٔ دگرگونی‌هایی که راه تکوین «دولت» جدید در اروپای

1. Stayer, op. cit. p. 57.

2. Stayer, op. cit. p. 105.

3. Stayer, op. cit. p. 110-1.

غربی را هموار کردند، بویژه دگرگونی‌های جامعه‌شناختی، موضوع این فصل نیست، اما در آن‌چه پایین‌تر می‌آید، کوشش می‌کنیم تا بر پایهٔ توضیحات راجر سیوری دربارهٔ ایران و جوزف استیر دربارهٔ تکوین نهاد دولت در کشورهای اروپای غربی، با تأکیدی بر دگرگونی‌های مفاهیم اندیشه، به نکاتی اشاره کنیم که از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اروپای غربی و ایران دارای اهمیت است. استیر در توضیح خود از عوامل تکوین دولت در اروپا به نقش اساسی مسیحیت و این‌که نهادهایی در کلیسا تکوین پیدا کرده بود که می‌توانست شالوده‌ای برای نهادهای دولتی باشد، اشاره کرده است. این اشارهٔ استیر اگرچه اجمالی است، اما به هر حال، برای بررسی تطبیقی تکوین دولت در کشورهای اروپایی و عدم ثبات آن در کشورهایی مانند ایران دارای اهمیت است، هر چند که استیر به عنوان تاریخ‌نویس نمی‌توانست همهٔ وجوه نظری این اشارهٔ خود را از دیدگاه تاریخ اندیشه باز کند. تردیدی نیست که در سده‌های میانه، مسیحیت در تاریخ کشورهای اروپایی و اسلام در کشورهای اسلامی دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است. آن‌چه استیر دربارهٔ تکوین دولت در کشورهای اروپایی می‌گوید و ما نیز در این فصل کوشش خواهیم کرد تا اهمیت آن را برای تبیین تکوین دولت جدید برجسته کنیم، مطلبی است که باید در پژوهش‌های مربوط به تاریخ سده‌های میانه، اعم از کشورهای مسیحی یا اسلامی، به جدّ مورد بررسی قرار گیرد، زیرا دیانت چونان «الگویی» است که همهٔ وجوه حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در این دورهٔ تاریخی متعیّن می‌کند و عزل نظر از دیانت به معنای کوشش برای تبیین تحول تاریخی بدون ارجاع به عامل تعیین کنندهٔ آن خواهد بود.[1] تاریخ‌نویسان اندیشهٔ سیاسی با دیدگاه‌های گوناگونی بر این نکته تأکید کرده‌اند که پیوندی استوار میان دگرگونی‌های الهیات مسیحی از یک سو و اندیشه و نهادهای سیاسی در کشورهای اروپایی از سوی دیگر وجود دارد و

---

۱. یادآور می‌شویم که کارل مارکسِ تاریخ‌نویس نیز تعیین کننده بودن عامل اقتصادی را تنها در مورد جامعه‌های جدید غربی درست می‌دانست و بر آن بود که در شهرهای یونانی، «سیاست» و در تاریخ سده‌های میانه «دیانت» نقش عامل تعیین کننده را ایفا می‌کرده است.
Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. I, S. 96 n. 33.

تبیین دگرگونی‌های تاریخی غرب بدون در نظر گرفتن سرشت مسیحیت، به عنوان دینی متفاوت با دیگر ادیان الهی، و الهیاتی که بر پایهٔ کتاب و سنت آن تدوین شد، امکان‌پذیر نیست.

برایان تیرنی در رساله‌ای با عنوان دیانت، *قانون و بسط اندیشهٔ مشروطه‌خواهی*، به درستی، بر اهمیت دانش «کلیساشناسی» یا ecclesiology برای فهم و درک نظریهٔ سیاسی مشروطه‌خواهی و تکوین نظریهٔ دولت در غرب مسیحی تأکید کرده است.[۱] کارل اشمیت، حقوق‌دان آلمانی، در رساله‌ای با عنوان *الهیات سیاسی* که از زمان نوشته شدن آن مباحث بسیاری را به دنبال داشته، بر آن است که «همهٔ مفاهیم نظریهٔ جدید دولت» در کشورهای اروپایی «عرفی شدهٔ مفاهیم الهیات» مسیحی هستند.[۲] نویسنده‌ای که پژوهشی اساسی دربارهٔ انتقال مفاهیم الهیات مسیحی به قلمرو اندیشهٔ سیاسی و بویژه نظریهٔ دولت انجام داده، ارنْست کانتروویچ، تاریخ‌نویس آلمانی است که در کتاب خود با عنوان دو جسم پادشاه : *جستاری در الهیات سیاسی سده‌های میانه*[۳] به تفصیل نشان داده است که زمانی که نطفهٔ دولت‌های ملّی در کشورهای اروپایی بسته می‌شد، انتقال مفاهیم الهیات سیاسی مسیحی و مباحث کلیساشناسی به قلمرو نظریه‌پردازی سیاسی تعیین‌کننده و اساسی بوده است و بدون بررسی تاریخ تحول مفاهیم و انتقال آن‌ها از الهیات به اندیشهٔ سیاسی نمی‌توان دریافت درستی از مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید پیدا کرد. از نظر تاریخ اندیشهٔ سیاسی، این نکته شایان یادآوری است که در آغاز دورهٔ مسیحی، زمانی که نظریه‌های کلیساشناسی و حقوق شرعی تدوین می‌شد، اندیشهٔ سیاسی و حقوق رُمی

---

1. Brian Tierney, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought*, p. 1.

2. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S. 49.

اگرچه نظریهٔ کارل اشمیت در میان نظریه‌های خاستگاه‌های فکری اندیشهٔ تجدد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما برخی از نظریه‌پردازان تجدد به سختی از آن انتقاد کرده‌اند. در جای دیگری به این بحث بازخواهیم گشت. این‌جا، تنها می‌خواهیم اهمیت دستگاه مفاهیم الهیات در تکوین نظریه‌های جدید را برجسته کرده باشیم. برای نقد مفصل دیدگاه‌های کارل اشمیت ر.ک. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 99 sq

3. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*.

مورد استفادهٔ متألهین و فقهای مسیحی قرار گرفته بود. کانترورویچ به درستی گفته است که در نخستین سده‌های مسیحی، «واژگان و آیین‌های تشریفاتی امپراتوری برای نیازهای کلیسا مورد استفاده قرار گرفته بود»،[1] اما در سده‌های متأخر، مفاهیم نویی در کلیساشناسی مسیحی تدوین شد و بسط یافت و همین مفاهیم با «عرفی شدن» آن‌ها به شالوده‌ای برای نظریه‌های دولت تبدیل شدند. به اجمال باید دانست که از نظر شرعی، عیسیٰ مسیح به عنوان «فرزند انسان» و «فرزند خدا» دارای سرشت دوگانه‌ای است. این ویژگی پیامبر مسیحیت که او را از پیامبران دیگر ادیان الهی متمایز می‌کند، و نیز نظریهٔ «تجسّد» ــ چنان‌که در فصل پنجم به آن اشاره خواهد شد ــ در تحول و بسط الهیات بحث‌ها و جریان‌های گوناگونی را در الهیات مسیحی به دنبال آورده است.

به اجمال اشاره می‌کنیم که با تکیه بر این حیثیت دوگانهٔ عیسیٰ مسیح ــ یا duplex Christi mysticum ــ حکمای الهی برای او جسم دوگانه‌ای قائل شدند که از آن‌ها به proprium et verum corpus و corpus Christi mysticum تعبیر می‌کردند و ما برای تقریب به ذهن با توجه به اصطلاحات عرفانی به «جسم کثیف» و «جسم لطیف» ترجمه خواهیم کرد. عیسیٰ مسیح، به اعتبار «روح‌الله» بودن، در هر شأنی از شؤون مسیحیت، از جمله «کلیسا»، حلول و تجسد پیدا کرده است. به این اعتبار، در الهیات مسیحی، «کلیسا» نیز مانند همهٔ امور دیگر، دارای حیثیتی دوگانه بود و با پرستشگاه‌های دیگر ادیان تمایزی اساسی داشت. «کلیسا»، به گونه‌ای که در فتوای مورخ ۱۳۰۲ پاپ بُنفیکاس هشتم آمده، تجسم «جسم لطیف» عیسیٰ بود، اما مسیح، در عین حال، «سرِ» آن جسم نیز به شمار می‌آمد.[2] وانگهی، برابر یکی از قواعد الهیات مسیحی، کلیسا یا Ecclesia ــ اسم مؤنث در زبان لاتینی ــ «زوجه» و عیسیٰ مسیح، «زوج» آن بود و مجموعهٔ این دریافت‌های متألهین پی‌آمدهایی برای تحول مفاهیم در قلمرو مسیحیت داشت که پایین‌تر به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد. از زمانی که در سدهٔ نهم، جدال معروف به «جدال تنصیص» میان امپراتور و پاپ برای تثبیت اقتدار دنیوی و

1. Kantorowicz, op. cit. p. 19.

2. *in* Kantorowicz, op. cit. p. 194.

مرجعیت اُخروی آن دو درگرفت، الهیات مسیحی به جنبه‌های «عرفی» یا سیاسی توجه بیشتری پیدا کرد و برخی از مفاهیم که پیش از آن جنبهٔ معنوی داشت، صبغهٔ سیاسی پیدا کرد و در واقع، نوعی الهیات سیاسی تدوین شد که غایت آن توجیه ولایتِ پاپ و کلیسا بود. بدین سان، بسیاری از مفاهیم الهیات مسیحی، اگر مورد تفسیر مجدد قرار می‌گرفت، می‌توانست در خدمت تدوین الهیات سیاسی قرار گیرد. در آغاز، کلیسا به عنوان تجسم «جسم لطیف» عیسیٰ مسیح، به عنوان نهاد مورد تفسیر قرار گرفت و این نظریه مطرح شد که اعضای آن جسم ــ جماعت مؤمنان به عنوان امّت ــ باید از سر ــ یعنی پاپ به عنوان خلیفهٔ عیسیٰ مسیح ــ که بر آن جسم فرمان می‌راند، اطاعت کنند. «جدال تنصیص» تا سدهٔ سیزدهم ادامه پیدا کرد و با پیروزی هواداران امپراتوری بر طرفداران پاپ، بسیاری از مفاهیمی که متألهین مسیحی تدوین کرده بودند، مورد بهره‌برداری حقوق‌دانان و نظریه‌پردازان سیاسی هوادار امپراتوری قرار گرفت. نخست، مفهوم «جسم لطیف» از قلمرو کلیساشناسی به حوزهٔ اجتماع سیاسی انتقال داده شد و به گونه‌ای که ارنست کانتروویچ توضیح داده است، «در دوره‌ای از تاریخ، دولت، مانند کلیسا، به صورت جسم لطیفی پدیدار شد»[1] و حقوق‌دانان با نوعی قرینه‌سازی با مفهوم corpus Christi mysticum معادل آن در قلمرو عرف را corpus reipublicae mysticum یا «کشور به عنوان جسم لطیف» خواندند.

هم‌چنان‌که متألهین مسیحی کلیسا را تجسم «جسم لطیف» عیسیٰ مسیح، «سر» و «زوج» آن می‌دانستند، حقوق‌دانان امپراتوری نیز همان تعبیرها را در مورد پادشاه به کار گرفتند و به این اعتبار، کشور، «جسم لطیف» پادشاه به شمار می‌آمد که در عین حال، «سر» و «زوج» آن نیز بود.[2] عیسیٰ مسیح به عنوان «زوجِ» کلیسا در راه حمایت از «زوجه» جان باخته بود و پادشاه نیز می‌بایست جان خود در راه کشور و برای دفاع از رعیت فدا می‌کرد. حقوق‌دانان نسبتِ عیسیٰ مسیح ــ

1. Kantorowicz, op. cit. p. 268.

۲. یادآور می‌شویم که واژهٔ لاتینی respublica و نیز patria ــ که پس از آن ظاهر شد و در زبان فارسی از آن به «مامِ وطن» تعبیر می‌کنیم ــ مانند کلیسا مؤنث است.

و پاپ به عنوان خلیفهٔ او ـ با کلیسا را به نسبت پادشاه با کشور تعمیم دادند و پادشاه و کشور را متحد با یکدیگر و عین هم دانستند.[۱] از این تلقّی کشور، به عنوان جسم، و نظریهٔ «پیکروارگی»[۲] دولت، نظریهٔ «دو جسم پادشاه» یا duplex corpus regi به عنوان قرینهٔ «دو جسم عیسیٰ مسیح»، پرداخته شد که برای تحول نظریهٔ سلطنت و دولت‌های جدید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.[۳] پادشاه، مانند عیسیٰ مسیح، دارای «جسم کثیفی» بود که در معرض کون و فساد قرار داشت و جاودانی نبود. «جسم لطیف» عیسیٰ مسیح، نظر به حیثیت «قُدسانی» آن، جاودانی بود و حقوق‌دانان نیز همین حیثیت را به پادشاه تعمیم دادند. برخی از حقوق‌دانان بر آن بودند که کاربرد واژهٔ «مردن» در مورد پادشاه که به «جسم لطیف» نمی‌میرد، جواز حقوقی ندارد (king's death is in law not called death) بلکه باید گفته شود، پادشاه «درگذشت» (but demise) زیرا او با مرگ خود، از کشور به نفع دیگری «درمی‌گذرد» (he demises the kingdom to another) و به او اجازه می‌دهد تا او در آن مقام قرار گیرد. پادشاه، به عنوان پادشاه یا King، نمی‌میرد، بلکه به عنوان شخص شاه، جسم طبیعی یا king درمی‌گذرد و بنابراین، در غیاب دنیوی پادشاه، مقام سلطنت تداوم پیدا می‌کند.[۴] بر پایهٔ این نظریه، قاعده‌ای در حقوق عمومی اروپایی تدوین شد که برابر مفاد آن، چنان‌که در فرانسه به هنگام اعلام مرگ پادشاه گفته می‌شد، «پادشاه هرگز نمی‌میرد»، به این معنا که سلطنت، به‌رغم مرگ شاه به جسم طبیعی، ادامه پیدا می‌کند. یکی دیگر از پی‌آمدهای نظریهٔ «دو جسم پادشاه»، تمایزی بود که حقوق‌دانان، به تدریج، میان «شخص» و «مقام» وارد کردند، زیرا مرگ طبیعی پادشاه و تداوم و بقای سلطنت مبتنی بر تمایزی میان دو حیثیت وجود شخص پادشاه بود. هم‌چنان‌که متألهین مسیحی در بحث دربارهٔ خلافت پاپ به «مقام» یا dignitas نظر داشتند و نه به پاپ به عنوان شخص، بحث حقوق‌دانان نیز ناظر بر «کشور»

---

1. Kantorowicz, op. cit. p. 216.

۲. اصطلاح «پیکروارگی» را معادل organicism به کار می‌گیریم و منظور از آن نظریه‌ای است که بنی‌آدم یا امّت مسیح را اعضای یک پیکر یا کلیسا می‌داند.

3. Kantorowicz, op. cit. p. 269.

4. Kantorowicz, op. cit. p. 407-8.

یا imperium بود و نه شخص پادشاه. حقوق‌دان سدهٔ چهاردهم، بالْدوس، با توجه به این تمایز و در ردّ نظریهٔ پاپ و علمای شرع که از قاعدهٔ الهیات مسیحی مبنی بر این‌که «مکان قدسانی خلافت عیسیٰ مسیح یا sancta Sedes ابدی است»، نتیجه می‌گرفتند که «مقام نمی‌میرد»، نوشت که

> شخص امپراتور می‌تواند بمیرد، اما مقام یا امپراتوری ابدی است، هم‌چنان‌که رهبر مذهبی می‌میرد، اما مقام رهبری عالی نمی‌میرد.[۱]

همان حقوق‌دان بر آن است که اموری که از شخص ناشی می‌شوند، اموری شخصی‌اند، در حالی‌که آن‌چه از مقام ناشی می‌شود، «دائمی و ابدی است». بالدوس، با بیان این مطلب، مُلک یا regnum را در کنار و مِعادل مملکت یا imperium می‌آورد، زیرا به گفتهٔ او، از شاهی که «در کشور خود قدرت عالی را در دست دارد، کسی برتر نیست» و قراردادهایی که شاه، به اعتبار مقام، می‌بندد، برای جانشین او لازم‌الاجراست.

> در قراردادهای شاهان تصریح می‌شود که به نام چه مقامی بسته شده است. اگر قراردادها به نام مقام سلطنت (dignity) بسته شده باشد، به جانشین شاه انتقال می‌یابد ... و این امر جای شگفتی نیست، زیرا در کشور نه تنها باید به مقام توجه داشت که نمی‌میرد، بلکه جمهور مردم و مردم کشور را نیز باید لحاظ کرد که پیوسته وجود دارد، حتیٰ زمانی که شاه از سلطنت خلع شده باشد، زیرا جمهور مردم نمی‌تواند بمیرد و از آن‌جا که همیشه زنده است، گفته‌اند که جمهور مردم وارثی ندارد.[۲]

حقوق‌دانان هوادار امپراتوری در جریان جدال با طرفداران برتری مرجعیت دینی و دنیوی پاپ، به تدریج، توانستند با «عرفی کردن» بسیاری از مفاهیمی که از الهیات مسیحی و حقوق شرعی کلیسا می‌گرفتند، دستگاهی از مفاهیم و مقولات سیاسی تدوین کنند که تکوین نطفهٔ دولت‌های ملّی در اروپا به آن نیاز داشت. پژوهش ارنست کانتورویچ دربارهٔ «دو جسم پادشاه» را ــ که در نهایت

1. *in* Kantorowicz, op. cit. p. 398. 2. *in* Kantorowicz, op. cit. p. 398.

اجمال گزارشی از آن را آوردیم ـ تاریخ‌نویس ایتالیایی، آگوستینو پاراوینچینی، دو دهه پس از انتشار کتاب کانتروویچ، دربارهٔ «دو جسم پاپ»، دنبال کرده و نکته‌های جدیدی را بر آن افزوده است. پاراوینچینی نیز نشان داده است که از زمان پاپ لئوی نهم در اسناد کلیسا به تمایزی میان پاپ به عنوان انسان دارای جسم میرا و نهاد کلیسا بر می‌خوریم. از آن‌جاکه Ecclesia یا کلیسا زوجهٔ عیسیٰ مسیح و عیسیٰ «زوج ابدی کلیسا» تلقّی می‌شد، لازم بود که برای حفظ نهاد کلیسا تمایزی میان جسم میرای پاپ و کلیسا برقرار شود.[1] تمایزی که به تدریج به دنبال اصلاحات گرگوریوس هفتم، در اعمال و مناسک مربوط به کفن و دفن پاپ و در نوشته‌های کلیسا، میان جسم میرای پاپ و ابدی بودن نهاد پاپی برقرار شد، به این نتیجه منجر شد که به خلاف «شاه که هرگز نمی‌میرد»، حتیٰ پاپ می‌میرد، اما کلیسا ابدی است.[2] در دگرگونی‌هایی که در کفن و دفن پاپ پیش می‌آمد، نوعی تقلید از مراسم تدفین امپراتوران دیده می‌شد که از آن به imitatio imperii تعبیر شده است.[3] یکی از دگرگونی‌هایی که در تثبیت اقتدار پاپ صورت گرفت، این بود که با مرگ پاپ، منصب مرجعیت بلاتصدی باقی می‌ماند. پس از سدهٔ سیزدهم نظریه‌پردازان کلیسا بر آن بودند که در فاصلهٔ مرگ پاپ تا انتخاب پاپ جدید، مرجعیت روحانی یا corpus Ecclesiae به شورای خلیفه‌های کلیسا یا corpus cardinalium که وظیفهٔ انتخاب پاپ بر عهدهٔ آن بود، انتقال پیدا می‌کند و از طریق آن شورا نهاد پاپی تداوم پیدا می‌یابد. اگرچه منصب پاپی ابدی تلقّی می‌شد، اما منصب نمی‌توانست در شخص پاپ تداوم پیداکند، بنابراین، منصب یا نهاد در شورای خلیفه‌ها که در واقع، خود کلیسا بود، تداوم پیدا می‌کرد. هنگامی که با مرگ پاپ زمین خالی از حجت می‌شد، کلیسا در شورای اهلِ حلّ و عقد تجسم پیدا می‌کرد.[4] برابر عرفی بازمانده از دورهٔ جاهلی در واتیکان این رسم جاری شده بود که به دنبال اعلام مرگ پاپ، اهالی

1. Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, p. 126.

2. Paravicini, op. cit. p. 142.

3. Paravicini, op. cit. p. 158.

4. Paravicini, op. cit. p. 170.

رُم به اقامتگاه او هجوم می‌آوردند و همهٔ وسایل شخصی پاپ را به یغما می‌بردند. این رسم تا سال ۱۲۲۷ میلادی، زمان مرگ هُنوریوس سوم، برقرار بود، اما با تدبیری که از آن پس اتخاذ شد، اطرافیان پاپ در حال احتضار توانستند از غارت اقامتگاه پاپ جلوگیری کنند. از سال ۱۳۷۸ به بعد نقش شورای خلیفه‌ها برای حفظ تداوم نهاد و انتقال اقتدار پاپ یا potestas papae تثبیت شده بود و در واقع، شورا همان کلیسا بود.[۱] با تثبیت نقش شورا در تداوم نهاد بر این قاعدهٔ حقوق رُمی استناد می‌شد که «منصب زوال نمی‌پذیرد» ـ یا dignitas non moritur ـ هم‌چنان‌که گفته می‌شد «شاه هرگز نمی‌میرد». اگرچه پاپ مانند شاه دارای دو جسم نیست، اما کلیسا که شورای خلیفه‌ها تجسم آن بود، ابدی است.[۲] بحث‌هایی که در الهیات مسیحی دربارهٔ «جسم پاپ» در گرفت، آشکارا ناظر بر این بود که تمایزی میان جسم طبیعی شخص پاپ و وظیفهٔ خلافت که بر عهدهٔ او بود ایجاد شود،[۳] چنان‌که اِدیگیوس رُمی در سدهٔ دوازدهم، به صراحت، دربارهٔ تداوم مقام خلافت عیسیٰ مسیح و خالی نشدن کلیسا از حجت به هنگام مرگ ظاهری پاپ، نوشت که «برخی بر آن‌اند که کلیسا هرگز زوال نمی‌پذیرد. در واقع، اگرچه [با مرگ پاپ] کلیسا خالی از حجت است، اما اقتدار پاپ در کلیسا، یعنی در شورای خلیفه‌ها، برقرار است.»[۴]

به گفتهٔ بسیاری از پژوهشگران تاریخ اندیشهٔ سیاسی، بحث‌های متألهین مسیحی دربارهٔ کلیساشناسی و بویژه واژگانی که آنان وارد کردند، به گونه‌ای که گزارشی اجمالی از آن را در این‌جا آوردیم، زمینه را برای نظریه‌پردازی دربارهٔ دولت‌های ملّی که در پایان سده‌های میانهٔ متأخر تکوین پیدا می‌کردند، فراهم آورد. این تأکید بر «عرفی شدن» مفاهیم کلیساشناسی مسیحی در تدوین نظریه‌های دولت جدید، به معنای آن نیست که مباحث الهیات را یگانه عامل یا حتیٰ مهم‌ترین عامل تکوین دولت‌های ملّی جدید بدانیم. تردیدی نیست که زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را باید، از دیدگاه جامعه‌شناسی

---

1. Paravicini, op. cit. p. 176-7.
2. Paravicini, op. cit. p. 182.
3. Paravicini, op. cit. p. 183.
4. *in* Paravicini, op. cit. p. 185.

تاریخی دولت‌های ملّی، عمده‌ترین عوامل تکوین دولت دانست، اما در هر کشوری که آن عوامل وجود داشته باشد، به ضرورت، دولت ملّی تکوین پیدا نمی‌کند، هم‌چنان‌که در بسیاری از کشورها، به‌رغم دگرگونی‌های بنیادینی که در ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن‌ها صورت گرفته، شالودهٔ نهاد دولت ــ که امروزه در علم سیاست از آن به «دولت وارداتی» تعبیر می‌کنند ــ استوار نشده است.[1] در این فصل، بحث دربارهٔ کلیساشناسی و «عرفی شدن» مفاهیم را استطراداً و از باب مفهوم مخالف آوردیم تا بر این نکته تأکید کنیم که از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، عامل فقدان مفاهیم لازم برای تدوین نظریهٔ دولت در ایران، عمده بود. پیش از این، در فصل نخست، به زمینه‌های سیاسی و تاریخی عدم امکان قوام یافتن پایه‌های نهاد دولت اشاره کردیم و با برجسته کردن سرشت خودکامهٔ حکومت در ایران، افراطِ اقتدار شاهان خودکامه و تفریطِ سستْ‌عنصری را ــ که توضیح آن را در فصل سوم از گزارش‌های سفرنامه‌نویسان به تفصیل خواهیم آورد ــ مانعی در راه تداوم نظام حکومتی دانستیم، اما این نکته ناگفته ماند که نقش اندیشهٔ سیاسی در تثبیت آن خودکامگی و سست‌عنصری و پی‌آمدهای آن‌ها عمده بود. فقدان مفاهیم، یا بهتر بگوییم، این‌که برخی از مفاهیم عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی مورد غفلت قرار گرفت، به‌رغم آماده شدن زمینه‌های اجتماعی و تاریخی دولت در ایران، هم‌چون مانعی در مسیر تکوین دولت ملّی در ایران بود. از این‌رو، بررسی نظریهٔ دولت در دورهٔ گذار، نیازمند پژوهشی در آبشخورهای مفهوم فرمانروایی در ایران از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی است و چنین می‌نماید که تبیین مفهوم «دولت» در ایران دورهٔ گذار و توضیح دگرگونی‌های آن بدون بازگشتی به کهن‌ترین دریافتی که ایرانیان باستان از فرمانروایی پیدا کرده و بر پایهٔ آن نخستین «شاهنشاهی» جهانی را بنیادگذاری کرده‌اند، ممکن نیست. دریافت ایرانیان باستانْ از نظام حکومتی یکی از استوارترین عناصر اندیشهٔ ایرانیان است و به‌رغم حوادث تاریخی

---

1. Bertrand Badie, *Etat importé; l'occidentalisation de l'ordre politique.*

پراهمیتی که هر یک از آن‌ها می‌توانست گسستی در اندیشهٔ فرمانروایی ایرانی ایجاد کند، تداوم پیدا کرده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد که هر گونه کوششی برای تبیین نظریهٔ «دولت» در ایران، حتیٰ در دوره‌های متأخر تاریخ این کشور، جز با بازگشتی به خاستگاه‌های اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و واقعیت تاریخ ایران امکان‌پذیر نیست. البته، معنای این سخن آن نیست که اندیشهٔ حکومتی ایرانیان، از کهن‌ترین ایام تا کنون، هیچ تحولی پیدا نکرده است و در واقع، پرسش اساسی این است که ساختار عمومی فرمانروایی ایران‌زمین چگونه بوده است و در چه مقیاسی و از چه دوره‌ای می‌توان آن را «دولت» توصیف کرد.

در تمدن ایرانی از کهن‌ترین ایام، مفهوم فرمانروایی مضمون متفاوتی داشت و در گذر تاریخ نیز تحولی پیدا کرد که با آن‌چه به اجمال دربارهٔ خاستگاه دگرگونی‌های مفهوم «دولت» در تمدن اروپایی- مسیحی گفته شد، تمایزی اساسی داشت. امیل بَنْونیست، پس از بررسی واژهٔ -râj و rri ــ یا شاه ــ در سانسکریت، یادآور شده است که این واژه‌ها در زبان‌های باستانی ایران ــ به استثنای زبان خُتنی که در همسایگی هند به آن سخن گفته می‌شد ــ حفظ نشده و او سبب این امر را فقدان مضمون آن واژه‌ها می‌داند، زیرا در تمدن ایران «شاه» و «قلمرو شاهی» وجود نداشت، بلکه ایران از همان آغاز «شاهنشاهی» بود.[1] زبان‌شناس فرانسوی این مفهوم را با واژهٔ empire معادل دانسته و بر آن است که اگرچه پیش از بنیادگذاری «شاهنشاهی» ایران نیز امپراتوری‌های دیگری وجود داشته است، اما در دنیای هند و اروپایی و بویژه یونانیان و رُمیان، پارسیان را نخستین قومی می‌دانسته‌اند که این نظام فرمانروایی را برقرار و مفهوم آن را تدوین کرده‌اند. پیدایش واقعیت نو، به نوبهٔ خود، موجب شده است که در ایران باستان واژه‌ها و مفهومی نو ایجاد شود. واژهٔ خْشایَثْیَه ــ xšâyaθiya در پارسی باستان ــ به معنای شاه بوده و بر اثر دگرگونی‌های منظم به واژهٔ شاه در فارسی جدید تبدیل شده، اما همان پژوهنده توضیح داده است که به دلایل

1. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 17.

زبان‌شناختی xšâyaθiya پارسی‌تبار نیست، بلکه وام‌واژه‌ای است که از زبان مادها گرفته شده است و در تداول هخامنشی، نخستین بار، اصطلاح xšâyaθiya xšâyaθiyânâm در پارسی باستان یا «شاهِ شاهان»[۱] از آن درست شده که معنای آن، به گفتهٔ امیل بنونیست، «شاهی میان شاهان» نیست، بلکه «شاهی است که بر دیگر شاهان فرمان می‌راند».[۲] در زبان‌های باستانی ایران، واژه‌های بسیاری از xšâyaθiya گرفته شده است که در آن، واژهٔ اوستایی xšaθra که به قدرت و سرزمینی که قدرت بر آن اِعمال می‌شود، دلالت دارد. معادل همان اصطلاح در پارسی باستان xšaça است، چنان‌که وقتی داریوش می‌گوید : «اهورامزدا، آن‌که xšaça را به من ارزانی داشت»، باید به هر دو معنای فرمانروایی و سرزمینی که بر آن فرمانده می‌شود، فهمیده شود.[۳]

این مفهوم دنیا به عنوان نظام شاهنشاهی که در ایران تثبیت شد، سیاسی نیست، بلکه دینی نیز هست، گویی که نوعی از سامان زمینی و آسمانی فرمانروایی شاهان ایران را سرمشق قرار داده است. در عالم معنوی ایرانیان، حتیٰ بیرون ایران، و بویژه در معادشناسی مزدایی، قلمرویی که مزداپرستان به آن راه پیدا خواهند کرد، xšaθra یا xšaθra vairya یعنی سرزمین آرزوها خوانده شده است. واژهٔ مجرد Xšaθravaiya ــ šâhrêvar در پارسی میانه ــ به معنای امشاسپندان است که هر یک از آن‌ها نمایندهٔ یکی از عناصر طبیعی و دارای دو خویشکاری مینوی و مادی است.[۴]

در زبان سغدی فرمانروا xwatâw خوانده می‌شده است که در اصل به معنای

---

۱. این ترتیب مضاف و مضافٌ‌الیه، با ویژگی‌های دستوری زبان‌های هندواروپایی سازگار نیست و نشان از خاستگاه سامی آن دارد. برابر قواعد دستور زبان‌های هندواروپایی، می‌بایست xšâyaθiyânâm پیش از xšâyaθiya قرار می‌گرفت، هم‌چنان‌که در فارسی جدید، به تبع زبان پهلوی، «شاهنشاه» گفته می‌شود. ترکیبی که در سنگ‌نوشته‌های باستانی آمده، معادل šarru šarrâni در زبان بابِلی و «ملک‌الملوک» در عربی است. ر.ک.
Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 166.

2. Benveniste, op. cit. II, p. 18-9.

3. Benveniste, op. cit. II, p. 19.

4. Benveniste, op. cit. II, p. 19-20.

«خودکامه» در معنای لغوی آن است، یعنی کسی که دارای قدرت است و قدرت خود را مدیون کس دیگری نیست. همان زبان‌شناس بر آن است که واژهٔ auto-krátôr یونانی معادل «خودکامه» ــ به معنای اصطلاحی آن ــ و گرْته‌برداری از آن است. اهمیت واژهٔ xwatâw سغدی در این است که در فارسی میانه به واژهٔ «خدا» ــ به معنای موجودی که دارای قدرت مطلق است ــ در فارسی جدید تحول پیدا کرده است. امیل بنونیست با برجسته کردن تمایز میان واژه‌های ایرانی و سانسکریت- لاتینی و این‌که واژهٔ xwatâw - «خْوَتای» مبین قدرت مطلق است، می‌نویسد:

> بدین سان، می‌توان به فاصلهٔ میان این مفهوم و تصوری از فرمانروایی که واژه‌های rex لاتینی و râj سانسکریت مبین آن است، پی برد. این مفهوم ناظر بر فرمانروا به عنوان rector نیست؛ از این پس، خویشکاری فرمانروا، به خلاف آیین‌های هند و اروپایی، «نشان دادن راه راست» نیست. در ایران، ما شاهد ظهور قدرت مطلق هستیم که در کشورهای غربی، شاهنشاهی هخامنشی تجسم آن تلقّی شده است.[1]

یکی دیگر از وجوه نظریهٔ باستانی فرمانروایی، اطلاق صفت «بزرگ» به خدا و شاه است. به گفتهٔ بنونیست، صفت vazraka ــ بزرگ در فارسی جدید ــ صفتی پارسی است و در دیگر لهجه‌ها و زبان‌های ایرانی و هندی معادل دقیقی ندارد. در پارسی باستان، اهورامزدا «بزرگ» خوانده شده، چنان‌که برخی از سنگ‌نوشته‌ها با عبارت ستایش‌آمیز «خدای بزرگ اهورامزداست» یا baga vazraka ahuramazdâ آغاز می‌شود. در پارسی باستان، شاه نیز «شاه بزرگ» یا xšâyaθiya vazraka خوانده شده که با دو اصطلاح دیگر xšâyaθiyânâm xšâyaθiya

1. Benveniste, op. cit. II, p. 21.

باید توجه داشت که در زبان‌های هند و اروپایی، واژهٔ rex لاتینی ــ و râj در سانسکریت ــ به معنای شاه با واژه‌هایی مانند rector به معنای نشان‌دهندهٔ راه راست، در زبان‌های اروپایی از یک ریشه است، در حالی‌که واژه‌ای که در زبان‌های ایرانی بر پادشاه دلالت می‌کند، پیوندی با آن واژه‌ها ندارد.

ــ شاه شاهان ــ و xšâyaθiya dahyunâm ــ شاه سرزمین‌ها ــ سه عنوان برای شاه در ایران باستان بوده است. افزون بر این، واژهٔ بزرگ به سرزمین یا bumi نیز اطلاق می‌شده و بنونیست نتیجه گرفته است که اطلاق صفت vazraka مبین آن است که در ایران باستان، خدا، شاه و سرزمین را دارای قدرتی برتر می‌دانسته‌اند و شاید کاربرد این صفت با تلقّی پارسیان ــ و دیگر اقوام هند و اروپایی، به گونه‌ای که ژورژ دُومِزیل توضیح داده است ــ از طبقات سه‌گانه مطابقت دارد: خدای بزرگ به عنوان خاستگاه مرجعیت دینی، شاه به عنوان نمایندهٔ قدرت نظامی و سرزمین به عنوان باروری.[1]

توضیحات زبان‌شناختی امیل بنونیست و تأکید او بر پدیدار شدن مفهوم قدرت مطلق در تمدن ایرانی، تنها یکی از وجوه فرمانروایی آن است، اما به گونه‌ای که تاریخ‌نویسان توضیح داده‌اند، این قدرت مطلق را نباید با نظامی که نویسندگانی مانند کارل ویتْفوگِل «استبداد شرقی» خوانده‌اند، اشتباه کرد. کلاریس هِرِنْشْمیت، در مقاله‌ای با عنوان «شاهنشاهی ایران»، با بررسی مضمون نظریهٔ ویتْفوگِل و ویژگی‌های «شاهنشاهی» ایران باستان، به درستی، بر این نکته تأکید ورزیده است که قدرت پادشاه در ایران هخامنشی، اگرچه قدرتی مطلق بود، اما «خودکامه» به معنای اصطلاحی آن، چنان‌که نظریهٔ سلطنت در تحول آتی آن بود، نبود.[2] او با نقادی از توضیح «ایدئولوژیکی» ویتفوگل از نظام سیاسی ایران باستان، نشان داده است که سخن هگل دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان مبنی بر این‌که چیره شدن پارسیان بر اقوام گوناگون با احترام به ویژگی‌های آنان توأم بوده، با واقعیت سازگارتر بوده است. همان نویسنده، بر پایهٔ توضیح هگل، یادآور شده است که فیلسوف آلمانی واژهٔ آلمانی Reich یا «شاهنشاهی» را در معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی به کار گرفته و آن را معادل «خودکامگی» نمی‌داند که تنها از هنگامی که خلط میان مرجعیت دینی و

---

1. Benveniste, op. cit. II, p. 22.
2. Clarisse Herrenschmidt, «L'Empire perse achéménide», *in* Maurice Duverger, *Le concept d'empire*, p. 72 sq.

قدرت شاه انجام شده باشد ــ به عنوان مثال، در دنیای باستان، در امپراتوری‌های مقدس مصر و بابِل ــ وجود پیدا می‌کند. «در نظر پارسیان هیچ چیزی به اندازهٔ اجرای اصول قانونی و بیشتر از آن، هاله‌ای که قانون‌مداری ایجاد می‌کرد، جذاب نبود.»[۱] رفتار پادشاهان هخامنشی حتیٰ در قلمرو دیانت توأم با برابری بود و پذیرش آیین‌های مصری و بابلی توسط کورش، کمبوجیه و داریوش، بیشتر از آن‌که امری دینی باشد، تدبیری سیاسی بود تا قدرت خود را تا حدّ ممکن، به قدرت‌های مستقر در آن کشورها مانند کاهنان و پرستشگاه‌ها نزدیک کنند.[۲] «شاهنشاهی» ایرانیان، شیوهٔ فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی (peuple) با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملّت (nation) واحدی را تشکیل دادند.[۳] در این وحدت «ملّیِ» اقوام ایرانی و مهاجران به سرزمین‌های ایرانی، «شاهنشاهی» به عنوان «نهادی» عمل می‌کرد که وظیفهٔ آن ایجاد وحدتی پایدار، تأمین مصالح همهٔ اقوام با حفظ خودگردانی آن‌ها بود. پادشاه در اندیشهٔ ایرانشهری، رمزی از وحدت در تنوّع همهٔ اقوام «ملّت» به شمار می‌آمد و هم‌او با فرمانروایی «دادگرانه» تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری «ملّت» تبدیل می‌کرد. قدرت مرکزی که پادشاه نماینده و تجسّم آن بود، اگرچه به سرکوبی شورشیان می‌پرداخت، اما این سرکوبی به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود.

توضیح تاریخ‌نویسان و محققان علم سیاست که بالاتر خلاصه‌ای از آن را به اشاره آوردیم، اگرچه با تکیه بر پژوهش‌های جدید عرضه شده است، اما با آن‌چه فیلسوف آلمانی، هگل، در آغاز سدهٔ نوزدهم دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان باستان گفته بود، سازگار است و در واقع، به‌رغم پیشرفت‌هایی که در قلمرو شناسایی و توضیح اسناد تاریخی صورت گرفته، تاریخ سیاسی در قلمرو کاربرد مفاهیم پیشرفت چندانی نکرده است. ایران باستان، در فلسفهٔ تاریخ هگل، جایگاه ویژه‌ای داشت و او کوششی اساسی برای تبیین نظام سیاسی ویژهٔ

1. Herrenschmidt, op. cit. p. 90. 2. ibid.

3. Maurice Duverger, «Le concept d'empire», *Le concept d'empire*, p. 8 sq.

ایرانیان کرده و برخی مفاهیم ضروری برای توضیح آن نظام را تدوین کرده است. هگل ایرانیان را «نخستین قوم تاریخی» و «ایران‌زمین را نخستین دولت شاهنشاهی» ــ یا Reich ــ می‌داند[1] و بر آن است که به خلاف امپراتوری‌های هندی و چینی که زندگی و زایندگی خود را از دست داده و به «حیات گیاهی» رانده شده‌اند، نظام سیاسی ایران با مفهوم جدید امپراتوری پیوسته است و با این امپراتوری‌ها نسبت دارد. هگل در مقایسه‌ای میان «رایش» کهن آلمان و امپراتوری ناپلئون می‌نویسد:

> شاهنشاهی ایران، امپراتوری (Reich) به معنای جدید کلمه است، چنان‌که امپراتوری کهن آلمانی و امپراتوری (Kaiserreich) بزرگ ناپلئون بودند، زیرا از دولت‌های (Staaten) چندی فراهم آمده که در واقع، به یکدیگر وابسته‌اند، اما هر یک شخصیت خاص، رسوم و حقوق خود را حفظ کرده‌اند.[2]

مفهوم هگلی «رایش» یا «شاهنشاهی» مفهومی فلسفی است و تدوین آن مفهوم نیز بدون ارجاع به مبانی نظری ممکن نمی‌شد. این‌که هگل مفهوم ایرانشهری شاهنشاهی را مندرج در تحت مفهوم جدید امپراتوری می‌داند و تعارض آن با مفهوم هندی و چینی امپراتوری را برجسته می‌کند، مبتنی بر این دریافت فلسفی است که در هند و چین باستان هنوز مفهوم وحدت در کثرت و آگاهی کثرات از هویت ویژهٔ خود تکوین پیدا نکرده بود. نخست، در ایران باستان و با زرتشت، نور «خودآگاهی» به مثابه «نسبت با غیر» (Beziehung auf anderes) تابیدن گرفت و وحدتی میان امر طبیعی و معنوی برقرار شد.[3] این وحدت در کثرت، نسبت به غیر و نیل به «خودآگاهی» از هویت و فردیت (Individualität) توأم با ناوابستگی (Abhängigkeit) که در جهان باستان، نخست، در فلسفهٔ زرتشت بیان شد، مبنای نظری تدوین مفهوم شاهنشاهی را فراهم آورد، زیرا شاهنشاهی نظام وحدت در کثرت دولت‌هایی ــ یا ممالک محروسه‌ای ــ است که هر یک اصل

---

1. G. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, II, S. 414.
2. G. Hegel, op. cit. II, S. 439.
3. G. Hegel, op. cit. II, S. 415.

بنیادین (Prinzip) خود را دارد که مناط اعتبار و مبنای ارزش (Wert) آن است. در این مفهوم از نظام شاهنشاهی، اصل وحدت است، اما نه «پیوستگی بیرونی نظمی بی‌روح»، چنان‌که در امپراتوری‌های هندی و چینی بود،[1] بلکه وحدتی که به امور «فردی» و «خصوصی» مجال بروز می‌دهد.[2] هگل با توجه به چنین دریافتی از شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان بر آن بود که اگرچه ایرانیان بر اقوام بسیاری چیره شدند، اما آیین‌ها، رسوم و دیانت آنان را محترم شمردند.

تفسیری را که هگل از مفهوم نظام «شاهنشاهی» یا Reich به عنوان وحدت در کثرت دولت‌های ناوابسته، اما پیوسته به هم می‌دهد، بدون لحاظ مفاهیم بنیادین «فلسفهٔ روح» او ممکن نمی‌شد، هم‌چنان‌که خود او دریافتی از فلسفهٔ زرتشت را مبنای توضیح اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری قرار می‌دهد. بدیهی است که در نخستین دهه‌های سدهٔ نوزدهم که هگل «درس‌های فلسفهٔ تاریخ» خود را در دانشگاه برلین تقریر می‌کرد، هنوز بسیاری از زوایای تاریخ ایران باستان شناخته شده نبود، اما چنین می‌نماید که آن‌چه او با توجه دستگاه مفاهیم «فلسفهٔ روح» خود دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان گفته است، هنوز اعتبار خود را از دست نداده است و دو پژوهندهٔ معاصر که بالاتر سخن آنان را دربارهٔ مفهوم شاهنشاهی در ایران آوردیم، با تکیه بر اسناد و آگاهی‌های جدید ناچار نتیجهٔ تحقیقات خود را قالب مفاهیم فلسفهٔ تاریخ هگلی ریخته‌اند. نکتهٔ بنیادین در مفهوم هگلی شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان این است که شاهنشاهی، دولت نیست، بلکه «دولتِ» دولت‌هاست و این صورت از «دولت» با خودکامگی و وحدت بدون کثرتِ دولت‌ها سازگار نیست، هم‌چنان‌که شاهنشاه، شاهِ شاهان و شاه اقوام متنوع با آداب، رسوم، زبان‌ها و دیانت‌های گوناگون است و بدون کثرت «دولت‌ها» و تنوع اقوام دولت و شاهنشاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر کلیات این استدلال درست باشد، می‌توان به طرح این نظریه خطر کرد که گرایش عمده در تحول دولت در ایران در دورهٔ اسلامی، در عمل، در دهه‌هایی که پادشاه مقتدری

---

1. G. Hegel, op. cit. II, S. 417.
2. G. Hegel, op. cit. II, S. 415.

در رأس امور قرار می‌گرفت، تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها بود. در این دوره، اگرچه اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری تجدید شد، اما مبنای بازپرداخت آن بیشتر از آن‌که اندیشهٔ ایرانی باشد، واقعیت‌های سلطنت مطلقه بود. اندیشهٔ ایرانشهری، به طور عمده، در شعر، ادب و عرفان ایرانی تجدید شد و همهٔ عناصر وحدت‌بخش اندیشهٔ ایرانشهری به حوزهٔ شعر، ادب و عرفان انتقال پیدا کرد. دگرگونی‌های سیاسی و فرهنگی ایران در دورهٔ اسلامی، مانع از آن بود که اندیشهٔ ایرانشهری بتواند در قلمرو سیاسی تجدید شود : همهٔ نمودهای اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ اسلامی، بویژه به دنبال چیرگی ترکان، با سرشت اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در تعارض قرار داشت و بدین سان، ایرانیان با انتقال آن به قلمرو درون و ذهن توانستند عامل اساسی وحدت و هویت خود را حفظ کنند.

تاریخ‌نویسانی که تداوم هویت ایرانی را مورد بررسی قرار داده‌اند، بر حسب معمول، زبان فارسی را مایهٔ آن تداوم دانسته‌اند، اما به این نکته التفاتی نشده است که در واقع، در دورهٔ اسلامی، شعر و ادب ایران در تحول خود، به تدریج، جانشین اندیشهٔ سیاسی شده است. در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، انتقال آیین‌نامه‌های دورهٔ ساسانی نقشی مهم در تکوین زبان و ادب فارسی ایفا کرد. در این سده‌ها، در آغاز، بسیاری از آیین‌نامه‌های ساسانی به عربی ترجمه و برخی از آن‌ها نیز به زبان پهلوی بازنویسی یا بازپرداخته شد و همین نوشته‌ها از آن پس به زبان فارسی نوشته یا سروده شد. مضمون بیشتر این آیین‌نامه‌ها دارای صبغهٔ سیاسی و مدنی بود و به همین دلیل، در زمانی که زمینهٔ استقلال ایران از سیطرهٔ دستگاه خلافت آماده می‌شد، مورد توجه قرار گرفتند. با استوار شدن شالودهٔ زبان فارسی نوآیین، *خدانامه*، *کلیله و دمنه* و دیگر اندرزنامه‌های دورهٔ ساسانی ترجمه شد و این نکته از دیدگاه تاریخ زبان فارسی جالب توجه است که تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران و نفوذ همه‌جانبهٔ اندیشهٔ عرفانی در ادب فارسی، گرایش عمده اخلاق‌نویسی و حماسه‌سرایی بود. با آغاز سدهٔ ششم هجری و با سیطرهٔ اخلاق دینی قشری که فرمانروایان ترک‌تبار حامیان آن بودند، حماسه‌پردازی و اندرزنامه‌نویسی در محاق تعویق افتاد و عرفان به جریان عمدهٔ

اندیشهٔ سده‌های متأخر تبدیل شد. با تبدیل شدن عرفان به جریان عمده، التفات به اندیشهٔ سیاسی و مدنی از میان رفت و از این‌رو، با آغاز سدهٔ ششم، دو جریان عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی و سیاستنامه‌نویسی دستخوش زوال شد و از آن پس نیز جز در برخی نوشته‌های عرفانی و باطنی تجدید نشد. از آن‌جاکه در این دوره اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری تجدید نمی‌شد، شعر و ادب به شالودهٔ وحدت و تداوم ایران تبدیل شد. راز این‌که شعر و ادب ایران، در دورهٔ شکوفایی آن، صبغه‌ای «سیاسی» دارد، آن است که اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری که در دورهٔ اسلامی نتوانست به عنوان اندیشهٔ سیاسی تجدید شود، پناهگاهی در شعر و ادب فارسی پیدا کرد و در آن حل شد. بدین سان، به دنبال عدم امکان تجدید اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، در حالی‌که نظام سلطنت موروثی در ایران تجدید شده بود، شکافی میان تکوین دولت در ایران و اندیشهٔ سیاسی آن ایجاد شد.

پی‌آمدهای این شکاف و جدایی میان تکوین دولت و اندیشه‌ای که می‌بایست شالودهٔ آن دولت باشد، به عنوان یکی از ویژگی‌های تاریخ تکوین دولت در ایران، هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است، اما این نکته دارای اهمیت است که به هر حال، در فقدان اندیشهٔ سیاسی، شعر و ادب پشتوانه‌ای برای وحدت ایران‌زمین و تداوم هویت ایرانی فراهم آورد. این‌که در جای‌جای این جلد، به تکرار، گفته‌ایم که برخی پادشاهان دورهٔ گذار، در عمل، از نظریهٔ رسمی حکومتی اِعراض می‌کردند، از این حیث بود که در این دوره، شکاف و جدایی میان نظر و عمل به مرتبه‌ای رسیده بود که تأمین مصالح «ملّی» جز با اِعراض از نظریهٔ رسمی حکومتی که نسبتی با رتق و فتق امور نداشت، امکان‌پذیر نمی‌شد، اما دو پی‌آمد مهم شکاف میان تکوین دولت و اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، از سویی، جانشین شدن شاه به نهاد دولت و تبدیل شاه به یگانه نهاد و از سوی دیگر، تکوین وحدت و هویت «ملّی»، در بیرون دولت و ورای آن بود. با توجه به وضع کنونی پژوهش‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، بررسی همهٔ وجوه این دو پی‌آمد به عنوان دو نکتهٔ اساسی در طرح نظریهٔ دولت در ایران ممکن نیست. اشاره‌هایی که پایین‌تر، با لحاظ آن‌چه در فصل‌های دیگر این

نخستین جلد گفته شده، می‌آوریم، ناظر بر کلیات این مطلب است و در فرصت دیگری باید این اشارات را بسط داد. گفته شد که با بنیادگذاری نخستین «شاهنشاهی»، این شیوهٔ فرمانروایی شکل «دولت» رایج ایران را به خود گرفت، اما در تحول تاریخی، پادشاه جانشین نظام شد و در رأس هرم قدرت قرار گرفت. در همهٔ نوشته‌هایی که از کهن‌ترین دوره‌های ایران‌زمین به دست ما رسیده، چنین دریافتی از پادشاه که یکی از مفاهیم عمدهٔ اندیشهٔ ایرانشهری بود، آشکارا بیان شده است، چنان‌که به عنوان مثال، در *نامهٔ تَنْسَر* آمده است که پادشاه «**نظام** است میان رعیت و اسفاهی؛ و **زینت** است روز زینت؛ و **مفزع و مَلجأ و پناه** است روز ترس اِز دشمن».[1] در این عبارت، تَنْسَر، ضمن تأکید بر خویشکاری‌های عمدهٔ پادشاه در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، او را «سامان» کشور خوانده است، زیرا با تکیه بر آن‌چه دربارهٔ تمایز میان دو دریافت ایرانی و هند و اروپایی فرمانروا آورده شد، می‌توان گفت که پادشاه، در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، بیشتر از آن‌که سامان‌بخش باشد، عینِ «سامان» بوده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد که مشکل تکوین مصداق «دولت» را بتوان با توجه به این مفهوم «پادشاه» و این دریافت بنیادین اندیشهٔ ایرانشهری توضیح داد. در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، از همان آغاز، «سامان» با سامان‌بخش یکی شمرده شد و تمایزی که هم‌چون شرطی اساسی برای تکوین مصداق دولت به شمار می‌آمد، میان آن دو به وجود نیامد. این فقدان تمایز، بویژه در دورهٔ اسلامی، راه خودکامگی شاهان را هموار کرد و به صورت مانعی برای تکوین مصداق دولت درآمد. در دورهٔ اسلامی، تحول سلطنت، در عمل، و نیز پیدا شدن شاهان خودکامه‌ای که با رفتار خود، جایی برای ایجاد فضای عمومی نمی‌گذاشتند، موجب شد که هیچ نهادی در بیرون قدرت سیاسی خودکامه ایجاد نشود. پیش از این، از گزارش فرستادهٔ ایتالیایی، پییترو دلْلا والْله، گفته شد که شاه عباس در انتقاد از روش شاهان کشورهای اروپایی به او اعتراف کرده بود که او اعتمادی به وزیران خود نداشت

و هیچ امر مهمی را به آنان واگذار نمی‌کرده است. تاریخ‌نویس رسمی نادر شاه نیز با برجسته کردن حافظهٔ توانمند او یادآوری کرده است که او بسیاری از کارگزاران بلندپایهٔ حکومتی را برکنارکرده بود و به بی‌اهمیت‌ترین امور سرزمین پهناور خود رسیدگی می‌کرده است. در دورهٔ گذار، نظام حکومتی ایران، چنان‌که در فصل سوم از گزارش‌های بیگانگان خواهیم آورد، در میان خودکامگی شاهان مقتدر و نابسامانی شاهان سستْ‌عنصر در نوسان بود. از سویی، اقتدار مطلق شاهان خودکامه مجالی برای تکوین فضایی عمومی و در بیرون میدان جاذبهٔ سلطنت نمی‌گذاشت، اما از سوی دیگر، در دوره‌های نابسامانی و آشوب‌های شاهان سستْ‌عنصر نیز همهٔ ارکان کشور دستخوش تزلزل می‌شد و همهٔ «نهادها» یکسره بر باد می‌رفت.

از این واقعیت تحول سلطنت که بگذریم، فقدان دستگاه مفاهیمی که در کلیساشناسی الهیات مسیحی تدوین شد و بسطی که حقوق‌دانان و نظریه‌پردازان اندیشهٔ سیاسی در زمان «جدال تنصیص» به آن مفاهیم دادند، مانع معرفتی عمده‌ای برای تمایز میان «شخصِ» پادشاه و «مقامِ» سلطنت در دورهٔ اسلامی بود. الهیات «سیاسی» مسیحی در تدوین دستگاه مفاهیم خود از اندیشهٔ سیاسی رُمی* سود گرفت و کلیساشناسی را بر پایهٔ مباحث حقوق رُمی بسط داد. ترکیب اندیشهٔ سیاسی و بیشتر از آن حقوق رُمی با الهیات مسیحی و الزامات حکومت دنیوی پاپ و کلیسا در دستگاه جدیدی از مفاهیم با موشکافی‌ها و پیچیدگی‌های متألهین سده‌های میانه و به نوبهٔ خود، در جدال میان پاپ و امپراتور، و کلیسا و نطفهٔ «دولت‌های ملّی»، مورد بهره‌برداری حقوق‌دانان هوادار امپراتور و شاهان قرار گرفت و در واقع، دستگاه مفاهیم جدیدی که تکوین دولت جدید نیازمند آن بود، در کورهٔ «جدال تنصیص» گداخته شد و در این میان، دیانت مسیحی و الهیات آن، با توجه به سرشت ویژهٔ خود، به گونه‌ای که توضیحی دربارهٔ آن در فصل پنجم خواهد آمد، نقشی عمده ایفا کردند. مسیحیت، دیانت «تجسد» بود و همین امر راه را برای تلقّی پیکروارانهٔ «دولت» به عنوان «نهاد» هموار می‌کرد و مناسبات کلیسا، عیسیٰ مسیح، پاپ و دستگاه

خلافت در قالب مفاهیم اندیشهٔ تجسد فهمیده می‌شد. در این دریافت مبتنی بر تجسد، کلیسا و نظام فرمانروایی به «جسمی» تبدیل می‌شدند که می‌توانست در تحول خود از شخصی که در رأس آن قرار گرفته بود، تمایز و تشخص پیدا کند. در ایران دورهٔ اسلامی، نظریهٔ سلطنت، در نخستین سده‌ها، تجدید شد و در واقع، بیشتر از آن‌که اسلامیت ملاک سلطنت قرار گیرد، سلطنت ملاک اسلامیت قرار گرفت. اسلام، در تمایز آن با مسیحیت، دیانت مبتنی بر «شریعت» بود، یعنی احکام اسلام ناظر بر جنبه‌های ظاهر شرع بود و به این اعتبار می‌توانست نوعی نظریهٔ «حکومت قانون [شرع]» تدوین کند. تدوین فقه و دیگر علوم شرع در تمدن اسلام مبین همین وجه از بسط اندیشهٔ شرعی اسلام است، اما در جریان تدوین علوم شرعی اسلامی میان فقه، به عنوان «حقوق مدنی»، و نظریهٔ خلافت در نزد اهل سنت، به عنوان «حقوق عمومی»، شکافی ایجاد شد: فقه متکفل تنظیم مناسبات حوزهٔ خصوصی و نظریهٔ «امامت» ــ در تداول اهل سنت و جماعت ــ و خلافت ناظر بر مناسبات قدرت سیاسی بود و حتیٰ اگر برخی از نظریه‌پردازان خلافت توانستند، در قلمرو نظر، ترکیبی میان آن دو ایجاد کنند، اما در ایران، در قلمرو عمل و در حوزهٔ مناسبات عمومی، نظریهٔ سلطنت، که بازپرداختی از نظریهٔ سیاسی ایرانشهری بود، تجدید شد.

در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، به دنبال تجدید نظریهٔ سلطنت در ایران، نظریهٔ خلافت، به عنوان نظریهٔ جامع «حقوق مدنی و عمومی» اسلام، در تنظیم مناسبات خصوصی میان افراد و افراد با حکومت نتوانست نقش مؤثری ایفا کند. تردیدی نیست که در ایران نیز مانند همهٔ کشورهای اسلامی فقه نظام حقوقی حاکم بر مناسبات جامعه بود، اما «نهاد» سلطنت به طور عمده، اگر نه در ورا، اما لاجرم، در بیرون نظام حقوقی «مدنی» اسلام عمل می‌کرد و نقشی اساسی در بازتولید مناسبات اجتماعی داشت. بدین سان، اگرچه جامعه، بر حسب تعریف، اسلامی باقی می‌ماند، اما در ایران، نه نظریهٔ سلطنت بر پایهٔ حقوق اسلامی تدوین می‌شد و نه مشروعیت نظام ناشی از آن بود. وانگهی، در

بیرون قلمرو تمدن ایرانی نیز که نظریهٔ خلافت، نظریهٔ رسمی حکومتی بود، در همان نخستین سدهٔ دورهٔ اسلامی، نخست، در عمل، به سلطنت میل کرد و از آن پس بر پایهٔ نظریهٔ سلطنتی ایرانی ـ و نیز بیزانسی ـ بازسازی شد. نظریهٔ حقوقی اسلام، به عنوان نظام شرعی- حقوقی، در مجموع، می‌توانست نوعی «حکومت قانون [شرع]» باشد و به این اعتبار با نظریهٔ سلطنت و خلافت سازگار نبود، اما دو دریافت نظریهٔ سلطنت ـ سلطنت ایرانی و خلافت عربی ـ مانع از آن شد که چنین نظریهٔ «حکومت قانونی» تدوین شود. خواجه نظام‌الملک در اشاره‌ای به بازپرداخت اندیشهٔ ایرانشهری در دورهٔ اسلامی، نظریهٔ سلطنت جدید را در فقره‌ای از *سیاستنامه* که در زیر نقل می‌کنیم، آورده است. چنان‌که از این فقره می‌توان دریافت، در این بازپرداخت جدید از نظریهٔ سلطنت، شاه، به خلاف حاکم در «حکومت قانون [شرع]» که تنها بر حُسنِ اجرای «قانون [شرع]» نظارت دارد، به گونه‌ای که در عبارت تنسر دیدیم، «نظام» است. نخستین پی‌آمد مهم این نظریهٔ جدید سلطنت آن است که پادشاه خود منشأ مشروعیت است و هر قانونی نیز از او ناشی می‌شود. بنابراین، مشروعیتی ورای مشروعیتی که از «شخصِ» پادشاه ناشی می‌شود، وجود ندارد.

> نوشیروان گفت : "بدانید که مرا این پادشاهی خدای، عَزَّ و جَلَّ، داد؛ و دیگر، از پدر به میراث دارم؛ و سه دیگر، عمّ بر من خروج کرد و با او مصاف کردم و او را قهر کردم و دیگر باره، به شمشیر، مُلک بگرفتم. و چون خدای، عَزَّ و جَلَّ، جهان به من ارزانی داشت، من به شما ارزانی داشتم و هر کس را ولایتی بدادم و هر که را در این دولت حقّی بود، بی‌نصیب نگذاشتم و بزرگان که بزرگی و ولایت از پدرم یافته‌اند، ایشان را هم بدان مرتبت و محل بداشتم و از منزلت و نان‌پارهٔ ایشان هیچ کم نکردم. و پیوسته شما را همی گویم که با رعایا نیکو روید و به جز مال حق نستانید. من حرمت شما نگاه می‌دارم و شما نگاه نمی‌دارید و شما سخن من درگوش نمی‌گیرید و از خدای

نمی‌ترسید و از خلق شرم نمی‌دارید و من از پادافراه یزدان همی‌ترسم.»[۱]

در این دریافت از سلطنت، نه در عمل، تمایزی میان «شخص» و «مقام» ایجاد شد و نه بر پایهٔ مقدمات نظری آن، تدوین چنین نظریه‌ای ممکن می‌شد. اگرچه سلطنت، در دورهٔ اسلامی، حافظ نظام حقوق شرعی بود، اما پادشاهی که نمایندهٔ خداوند بر روی زمین بود و مقام خود را از پدر به ارث برده و با قهرکردن دشمنان، کشور را به دست آورده بود، منشأ قانون نیز به شمار می‌آمد. در دورهٔ اسلامی، تعارضی میان نظام حقوقی شرعی ــ تنها نظام حقوقی مشروع در جامعهٔ اسلامی ــ و «حقوق» سلطنت ایجاد شد. در قلمرو نظر، جامعهٔ اسلامی می‌بایست برابر قانون شرع اراده می‌شد، اما در عمل، جامعه‌ای در بیرون نظام سلطنت و در استقلال از آن ایجاد نمی‌شد. همین امر موجب شد که به تدریج، شکافی میان «ملّت» و حکومت‌هایی که جز دولت مستعجل نمی‌توانستند داشته باشد، به وجود آید. «ملّت» واحد اقوام گوناگونی که در سرزمین گستردهٔ ایران زندگی می‌کردند، مشروعیت وجودی خود را از فرهنگ ایرانی می‌گرفت، اما سلطنت نمی‌توانست با «ملّت»، به عنوان منشأ مشروعیت خود، پیوندی برقرار کند. در گذر زمان و در دوره‌هایی که شاهان سستْ‌عنصر و بی‌توجه به مصالح «ملّی» فرمان می‌راندند، این شکاف به تعارض تبدیل می‌شد. سبب این‌که در تاریخ ایران، نهادهای سیاسی نمی‌توانستند تثبیت شوند و هر «نهادی» در نطفه خفه می‌شد، این بود که شکاف‌ها و تعارض‌های میان «ملّت» و حکومت ژرفای بیشتری پیدا می‌کرد و صورتِ «دولتِ» در نطفهٔ ایران از مادهٔ «ملّت» و مصالح «ملّی» ایرانیان تهی بود. با توجه به آن‌چه پیش از این دربارهٔ وحدت در کثرت «ملّت»، شیوهٔ فرمانروایی و نظام حکومتی ایران گفته شد، می‌توان گفت که از خلاف‌آمدِ عادت، شالودهٔ «ملّتِ» واحد ایران فرهنگ اقوام آن بود، اما حکومت‌هایی که بر آن فرمانروایی می‌کردند، فاقد پشتوانه‌ای بودند که

۱. نظام‌الملک توسی، *سیاستنامه*، ص. ۵-۴۴.

آن‌ها را به نظام‌های ملّی تبدیل و راه تکوین «دولت» را هموار کند.

این وحدت در تنوع و حفظ تعادل میان اقوام، اصل نظری بنیادگذاری «شاهنشاهی» در ایران بود و تداوم «ملّی» ایران‌زمین و این‌که به‌رغم گسست‌هایی که یورش اقوام مهاجر ایجاد کرد، تداوم فرهنگی و سیاسی آن از میان نرفت، نشانهٔ این واقعیت است که ورای احساس تعلّق قومی، آگاهی از وابستگی به «ملّتی» واحد از چنان شالودهٔ استواری برخوردار بود که بر نابسامانی‌ها و گسست‌های گذرا فائق می‌آمد. آن‌چه در تاریخ ایران‌زمین شگفت‌انگیز می‌نماید، این نکته است که اگرچه تحول نظام «شاهنشاهی»، بویژه در دورهٔ اسلامی و با زوال اندیشهٔ ایرانشهری، در جهت برتری قومی و در خلاف جهت حفظ وحدت «ملّی» بود، اما تداوم «ملّی» در تنوّع قومی پایدار ماند. به نظر می‌آید که با زوال تدریجی اصل نظام «شاهنشاهی»، فرهنگ و ادب ایران به شالودهٔ این پایداری «ملّی» اقوام ایرانی، تبدیل شد. در دورهٔ اسلامی، ایرانیان نه، در قلمرو نظر، تمایلی به دیدگاه «فراملّی» اسلامی پیدا کردند و نه، در عمل، توجهی به دیدگاه «شعوبی‌گرایانهٔ» عرب نشان دادند، بلکه با طرد خلافت، به عنوان نظام حکومتی، و با بازگشتی به اندیشهٔ ایرانشهری، نظام «شاهنشاهی» را تجدید کردند. این نکته را در بازگشت به اندیشهٔ ایرانشهری و تجدید نظام «شاهنشاهی»، نباید از نظر دور داشت که اصل، در تداوم ایران، تجدید نظام «شاهنشاهی» به عنوان نهاد حکومتی نیست؛ ایران‌زمین، از آغاز، قلمرویی فرهنگی بود و به طور طبیعی، پس از هر گسستی، بازگشت به اندیشهٔ ایرانشهری به شالوده‌ای برای تجدید حیات تبدیل می‌شد. پشتوانهٔ تکوین «ملّیت» ایرانی اندیشهٔ ایرانشهری است و نه نظام «شاهنشاهی»، اما واقعیت تاریخی ایران با اقوام متنوع و ضرورت حفظ وحدت سرزمینی آن ایجاب کرده است که ایرانیان و بویژه وزیران که دوره‌هایی نمایندگان راستین تمدن و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، آن شیوهٔ فرمانروایی را حتیٰ به اقوام مهاجر تحمیل کنند. تداوم ایران، فرهنگی است و وحدت فرهنگی ایران، در مقایسه با کشورهای اروپایی که سده‌های طولانی پیش از پیدایش دولت‌های ملّی، جزئی از «جمهوری مسیحی» یا امپراتوری

امپراتوری مقدس و فراملّی به شمار می‌آمدند، پیشتر از آن ایجاد شده بود که بتواند موضوع علوم اجتماعی جدید قرار بگیرد. از این‌رو، تکوین «ملّیت» ایرانی پیش از آغاز دوران جدید آن امکان‌پذیر شد، اما جای شگفتی است که احساس «ملّی» نتوانست دولت ملّی خود را ایجاد کند و تنها در سدهٔ اخیر توانست به دولت ملّی تبدیل شود.

پیوند میان «ملّت» و «دولت» در ایران، بویژه اگر دستاوردهای علوم اجتماعی جدید را ملاک پژوهش و داوری قرار دهیم، یکی از پیچیده‌ترین مشکلات تاریخی این کشور است. بر حسب معمول، دولت، به معنای دقیق این اصطلاح، دولتِ ملّی است و در این فرض، پیدایش دولت جدید و تکوین ملّت به معنای جدید آن، حتیٰ اگر هم‌زمان نبوده باشد، اما لاجرم، تأخّر چندانی میان آن دو وجود ندارد. این نکته در تاریخ ایران مایهٔ شگفتی است که گویی در میان ایرانیان، تکوین نوعی هوّیت «ملّی» پیش از پیدایش «ملّت» ایران امکان‌پذیر شده و شگفت‌تر این‌که آن هویت «ملّی» موجب پیدایش دولت جدید ملّی نشده است. پیش از این اشاره کردیم که مفهوم نظام فرمانروایی در ایران، از آغاز تاریخ این کشور، مفهومی پرابهام بود، اما این امر در مورد تکوین نوعی از هویت ملّی مصداق ندارد، بلکه بر عکس، ایران‌زمین به عنوان کشوری با نظام «شاهنشاهی»، اگرچه پیوسته از اقوام بسیار، اعم از ایرانی‌تباران و اقوام مهاجری که در گذر زمان در آن ساکن شدند، تشکیل می‌شد، اما این تنوّع قومی، اگر بخواهیم تنها به دورهٔ اسلامی تاریخ ایران بسنده کنیم، به دنبال نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، به سوی تبدیل شدن به «ملّت» واحد، در عین حفظ تنوع و گوناگونی قومی، میل پیدا کرد. بار دیگر تکرار می‌کنیم که ایران‌زمین، از همان آغاز، حوزه‌ای فرهنگی بود و نه صِرف قلمرویی سیاسی و معنای این سخن آن است که ایران‌زمین اگرچه به عنوان کشور، واحدی سیاسی بود، اما سیاست آن عین فرهنگ آن بود، اگرچه پشتوانهٔ سیاست آن، پیوسته، فرهنگ آن نبود. از آن‌جاکه در این قلمرو سیاسی، فرهنگ، اساس سیاست بود و نه عکس آن، پیوستگی‌های درونْ‌قومی و میانْ‌قومی بر شالودهٔ فرهنگ استوار شد و از آن‌جاکه خود اندیشهٔ ایرانشهری

بر پایهٔ تنوع فرهنگ‌های همهٔ اقوام این سرزمین تکوین یافته بود، اندیشهٔ ایرانشهری موجب قوام هویت ایرانی شد. شاید، بتوان گفت که روند تکوین هویت واحد ایرانی بر پایهٔ اندیشهٔ ایرانشهری در حدود سال ۴۰۰ هجری به کمال رسیده و ایرانی پدیدار شده بود که می‌توانست نزدیک به ده سده تداوم پیدا کند. این سخن پرتعارض می‌نماید که در همین آغاز سدهٔ پنجم هجری همهٔ بنیادگذاران ایران «جدید» زنده بودند، اما تردیدی نیست که این ایران «جدید»، واقعیتی بس کهن‌تر از آن است که بتوان با تحلیل‌های مبتنی بر علوم اجتماعی جدید دریافت.

این‌جا نیز از خلاف‌آمدِ عادت است که نمی‌توانیم پرتوی بر منطق «ایران» ــ به عنوان موضوعی که بتوان با دانش‌های جدید دربارهٔ قانون‌مندی‌های آن به پژوهش پرداخت ــ بیفکنیم. این‌که پدیداری اجتماعی و سیاسی، پیش از آن‌که باید برابر قانون‌مندی‌های علوم اجتماعی وجود پیدا کند، ظاهر شود، بویژه در شرایطی که اصل بر آن باشد که تخلّف از قانون‌های علوم اجتماعی امکان‌پذیر نیست، مگر نه خود می‌تواند فراخوانی به ناشناس ماندن باشد. پدیداری که زودتر از موعد و زمانی ظاهر شود که نمی‌بایست ظاهر می‌شد، به این خطر تن در داده است که از نظرها پنهان ماند. تبیین پدیدار «جدیدی» کهنه، نیازمند دستگاهی از مفاهیم و مقولات است که بتوان مضمونِ پدیدارِ «نوِ کهنه» را در قالب آن مفاهیم ریخت. نگارندهٔ این سطور بر آن است که پیدایش هوّیت ملّی ایرانی یکی از همین پدیدارهاست و به سبب همین وضعیت پرتعارض مورد توجه قرار نگرفته است. وانگهی، برابر نظریه‌های جدید، تا زمانی که دولتی ملّی ایجاد و پیدا نشده باشد، پیدایش ملّت را نمی‌توان توضیح داد، زیرا اصل در دولت ملّی، دولت است و نه ملّت. از آن‌جاکه در ایران، قانون، خلاف‌آمدِ عادت بودن است، در تبیین بسیاری از پدیدارهای تاریخ آن نیز باید تیغ منطق و قانون‌مندی را در کورهٔ خلاف‌آمدِ عادت بودن آب داد. «ملّت» واحد ایران، در مکان و زمانی تکوین پیدا کرده است که تدوین مفهومی برای آن امکان‌پذیر نبود، اما امتناع تدوین مفهوم را نباید به معنای عدم مضمون آن فهمید. تأکید بر

تاریخی هویت «ملّی» ایرانی به این معناست که خاستگاه آن فرهنگ ایرانشهری است و در تحول تاریخی خود نیز پیوسته این فرهنگ شالودهٔ استوار آن بوده است، اما هویت «ملّی» ایرانی نتوانست دولت خود را ایجاد کند. در تاریخ ایران دورهٔ اسلامی، نوعی شکاف و جدایی میان هویت «ملّی» ایرانی و حکومت‌هایی که به نام اقوام ایرانی در آن سرزمین فرمانروایی می‌کردند، وجود داشت و در گذر تاریخ نیز ژرفای بیشتری پیدا کرد. بدین سان، نه هویت «ملّی» ایرانی توانست دولت «ملّی» خود را ایجاد کند و نه حکومت‌ها توانستند با ایجاد پیوندی با هویت «ملّی» به دولتِ ملّتِ ایران تبدیل شوند. بر عکس، در دوره‌هایی از تاریخ ایران، برخی حکومت‌ها، در آغاز کار، به سبب خدماتی که بویژه برای رهایی کشور از چیرگی بیگانگان کرده بودند، از «قبول خاطری» برخوردار بودند که می‌توانست در نهایت، به تشکیل دولت «ملّی» منجر شود، اما منطق «خربندگی» مانع از ایجاد پیوند میان حکومت و ملّت می‌شد و از آن‌جا که حکومت جز به تأمین منافع خصوصی گروه‌های فرمانروا توجهی نداشت، فضای عمومی و حوزهٔ مصالح جمعی نمی‌توانست به وجود بیاید.[۱]

نگاهی به گزارش آرتور دُ گوبینو از ایران آغاز دورهٔ ناصری دربارهٔ تکوین هویّت «ملّی» ایرانی و آن‌چه او دربارهٔ جدایی میان ملّت و دولت در ایران می‌گوید، می‌تواند پرتوی بر برخی از ویژگی‌های مشکل دولت در ایران بیندازد. گوبینو با تجربه‌ای از اندیشهٔ جدید غربی، اما در عین حال، با وسوسهٔ زوال غرب در سرشت هویت ایرانی، در کهن بودن و تداوم آن نظر و در آن تأمل

---

۱. اصطلاح «خربندگی» را با توجه به داستان زیر از *چهار مقالهٔ* نظامی عروضی ساخته‌ایم. او می‌نویسد : «احمد بن عبدالله الخجستانی را پرسیدند که تو مردی خربنده بودی، به امیری خراسان چون افتادی؟ گفت : "به بادغیس در خجستان، روزی دیوان حنظلهٔ بادغیسی همی خواندم، بدین بیت رسیدم :

مهتری گر به کام شیر در است — شو خطر کن زکام شیر بجوی!

یا بزرگیّ و عزّ و نعمت و جاه — یا چو مردانْت مرگ رویاروی،

داعیه‌ای در باطن من پدید آمد که به هیچ وجه در آن حالت که اندر بودم، راضی نتوانستم شد، خران بفروختم و اسب خریدم و از وطن خویش رحلت کردم ..."» نظامی عروضی، *چهار مقاله*، ص. ۳-۴۲

می‌کرد و بر آن بود که تار و پود تقدیر تاریخی آسیا و غرب چنان در هم تنیده است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد. وانگهی، او که از هواداران نظریهٔ زوال غرب بود، در راز بقا و گذشتهٔ کشورهایی مانند ایران به دنبال راهی برای خروج اروپا از وضعیت انحطاط بود. از نخستین ویژگی‌هایی که گوبینو برای ایرانیان بر می‌شمارد، علاقهٔ وافر آنان به هویت ملّی و تاریخ باستانی است. ایرانیان به گونه‌ای که گوبینو بیش از یک سده و نیم پیش آنان را دیده بود، قومی باستانی و آگاه به جایگاه خود در تاریخ جهانی بودند.

> ایرانیان ... قومی باستانی‌اند و چنان‌که خود می‌گویند، شاید، کهن‌ترین ملّت جهان‌اند که حکومتی منظم داشته‌اند و بر روی زمین هم‌چون ملّتی بزرگ عمل کرده‌اند. این حقیقت در ذهن هر خانوادهٔ ایرانی حضور دارد و تنها گروه‌های درس‌خوانده نیستند که این مطلب را می‌دانند و آن را بیان می‌کنند. حتیٰ مردمان طبقات بسیار پایین نیز همین سخنان را تکرار می‌کنند و آن را موضوع گفتگوهای خود قرار می‌دهند. این مطالب شالودهٔ استوار حس برتری آنان و یکی از اندیشه‌های عمومی و بخش ارجمندی از میراث معنوی آنان است. گاه شنیده‌ام که به تعارف می‌گویند که فرانسویان عالی‌ترین نمونهٔ نظام پادشاهی کهن اروپایی را به وجود آورده‌اند و از این حیث به ایرانیان شباهت دارند.[1]

این نکته‌ها را گوبینو مانند هر سفرنامه‌نویس اروپایی از خواندن نوشته‌های تاریخی می‌دانست، اما آن‌چه نظر او را جلب می‌کرد، آگاهی ایرانیان و حتیٰ مردمان عامی از این نکات بود. امروزه به نادرست تصور می‌کنیم که احساس ملّی ایرانیان فرآوردهٔ دولت ملّی جدید است و با گسترش نظام جدید آموزش و پرورش شکل گرفته است. زمانی که در آغاز عصر ناصری گوبینو در ایران به سر می‌برد، ذهن عامهٔ ایرانیان انباشته از دریافت‌ها و تصوراتی بود که در طول

1. J.A. de Gobineau, *Trois ans en Asie : voyage en Perse*, p. 203.

سده‌های گذشته شکل گرفته بود، اما چنان‌که از نوشتهٔ گوبینو آشکارا می‌توان دریافت، حسِّ ملّی ایرانیان، به دورهٔ پیش از تشکیل دولت ملّی تعلّق دارد و همهٔ گروه‌های مردم ایران بهره‌ای از آن حسِّ ملّی داشته‌اند. گوبینو می‌نویسد:

در ایران هرگز به کسی، حتیٰ از پایین‌ترین طبقات، برنخوردم که دست‌کم از خطوط کلی این نوشته‌های تاریخ طولانی که با عالم آغاز و با شاه کنونی به پایان می‌رسند، آگاهی نداشته باشد. تردیدی نیست که داوری آنان دربارهٔ بسیاری از واقعیت‌ها خطاست و اعمالی را به برخی از شخصیت‌های تاریخی نسبت می‌دهند که از اینان سر نزده است، چنان‌که در نظر آنان چهرهٔ جمشید درخشش بیشتری دارد، رستم پهلوانی بس بزرگ است و به گفتهٔ قاطرچیان نیز همهٔ کاروانسراهای ایران را شاه عباس بزرگ بنا کرده است. من این نکته را از این حیث نقل نمی‌کنم که برای دانستن روایتی درست از سلسله‌های ایران، باید به عوام مراجعه کرد، بلکه تنها می‌خواهم بگویم که گذشتهٔ ملّت حتیٰ برای عوام نیز از جالب‌ترین موضوعات گفتگوست و در نظر آنان این گفتگوها برای صرف وقت، روشی مناسب‌تر و دلپذیرتر از گوش دادن به قرائت کتابی یا ... شنیدن داستان‌های برخی مردمان دانشمندی است که می‌خواهند چیزهایی را به دیگران بیاموزند که هنوز خود به درستی نمی‌دانند. من انجمن‌های بسیاری را دیده‌ام که گویندگان و شنوندگان آن همه از عامی‌ترین گروه‌ها بودند. این انجمن‌های علمی، در بن دیواری خرابه یا در گودالی، در حالی‌که جمعیت روی زمین نشسته بودند، تشکیل می‌شد، اما همگان به همان اندازه به مطالب گفته شده توجه می‌کردند که اگر آن انجمن در تالاری تشریفاتی برگزار می‌شد و شرکت‌کنندگان در مبل‌هایی که دور فرشی یشمی رنگ چیده شده‌اند، نشسته باشند.[۱]

1. Gobineau, op. cit. p. 205-6.

گوبینو این نکته‌ها را دربارهٔ ایرانیان از سر شگفتی بیان می‌کند، زیرا وجود این حسّ «ملّی» پیش از دولت ملّی جدید با داده‌های تاریخ کشورهای اروپایی سازگار نمی‌نمود. گوبینو، به تصریح، می‌نویسد که «در زبان رسمی و تاریخی»، جمعیت اقوام ایرانی را اعم از «فارسی»، لُر، کرد و «ترک»، «ملّت ایرانی» می‌نامند، چنان‌که «ما گروه‌هایی از جماعات لاتینی، ژرمنی، گُل ... را ملّت فرانسه می‌نامیم».[1] این حسّ «ملّی» که هویت ایرانی بر شالودهٔ آن استوار شده بود، یکی از شگفتی‌های تاریخ ایران است که خود ایرانیان، از این‌رو که خود عاملان آن‌اند و آن را به شهود در می‌یابند، معنای آن را به درستی درک نمی‌کنند. وجود حسّ ملّی و تداوم هویت ایرانی از جمشید تا شاه عباس و از ورای گسستی که گفته می‌شد با ظهور اسلام در آن ایجاد شده بود، گوبینو را در حیرت فرو می‌برد. گوبینو در کتاب دیگری به تفصیل جنبه‌های نظری و عالمانهٔ تاریخ فرهنگی ایران را مورد بررسی قرار داده است، اما تأکید او در کتاب *سه سال در آسیا* به جنبه‌های مردمی فرهنگ مبین این نکته است که حضور حسّ ملّی ایرانیان و تداوم هویت ایرانی از نظر گوبینو حایز اهمیت بسیاری بود و موجب شگفتی او می‌شده است. گوبینو از همان آغاز ورود به ایران رفتار خدمتکاران هیأت فرانسوی را زیر نظر داشت و به هر مناسبتی کوشش می‌کرد تا از خلال رفتارهای آنان راز بقا و تداوم هویت ایران را دریابد. او دربارهٔ زمانی که برای فرار از وبای تهران با هیأت فرانسوی به اجبار در بیرون پایتخت اردو زده بود، می‌نویسد :

> در طول چهار ماهی که من در بیابانی در بیست فرسخی تهران در چادری به سر می‌بردم، خدمتکاران من، هر شب، در چادر یکی از پیشخدمت‌ها یا آبدارباشی جمع می‌شدند و در آن‌جا کتاب

---

1. Gobineau, op. cit. p. 212.

«ملّت ایرانی» در متن گوبینو به فارسی آمده که او آن را به la nation iranienne ترجمه می‌کند و آنگاه جمله‌ای را دربارهٔ «ملّت فرانسه» اضافه می‌کند که ترجمهٔ آن در متن آورده شد. توضیح گوبینو مبین این نکتهٔ اساسی است که او واژهٔ «ملّت» را در مورد ایران به معنای اصطلاحی جدید آن به کار گرفته است.

می‌خواندند و دربارهٔ حوادث تاریخ باستان بحث می‌کردند. افراد بومی محل اردوگاه از حاضران همیشگی این انجمن بودند؛ آنان که چیزی می‌دانستند، دربارهٔ آن سخن می‌گفتند و کسانی که دانشی نداشتند، گوش می‌دادند و کوشش می‌کردند تا چیزی یاد بگیرند. حتیٰ سربازان نیز از این فراغت بهره‌ای داشتند. گاهی پیش من می‌آمدند تا میان آنان داوری کنم. آشکار است که قومی که تا این اندازه به گذشته بها دهد، از اصلی حیات‌بخش و نیرویی بزرگ برخوردار است.[1]

توضیح گوبینو به نکاتی اشاره دارد که برای فهم راز و رمز تداوم هویت ایرانی و حضور یکسان آن در ذهن همهٔ طبقات و گروه‌های ایرانیان دارای اهمیتی اساسی است. وحدت و حسّ ملّی در ایران بسیار پیشتر از آن‌که دولت ملّی در ایران ایجاد شود، به وجود آمد. شگفت‌انگیزتر از این نخستین نکته، شیوه‌ها و راه‌هایی است که این وحدت و حسّ ملّی تداوم پیدا کرده است. به خلاف کشورهای غربی که در آن‌ها دولت ملّی هم‌چون ابزاری برای تحمیل دیدگاه نظری حکومت مرکزی عمل کرد، در ایران، حسّ ملّی بیرون حکومت‌های مرکزی شکل گرفت و شالوده‌ای استوار برای تداوم حکومت‌های ملّی، که بیشتر ملّی نبودند، فراهم آورد. در کشورهای اروپایی، دولت‌ها ملّت‌ها را ایجاد کردند، اما در ایران، ملّتِ واحدِ اقوام گوناگون، در وحدت متکثر آن، حکومت‌ها را ایجاد کرده است. این‌که در بخش بزرگی از تاریخ ایران، مردم ایران خود را ورای دولت دانسته و اغلب آن را به هیچ گرفته‌اند، برخاسته از این واقعیت تاریخ ایران است که پیچیدگی‌های تاریخ این کشور با صِرفِ مقولات علوم اجتماعی جدید قابل تحلیل نیست.

کنت دُ گوبینو در کوششی برای درک راز بقای اقوام کهن آسیا در فصل نخست از بخش دوم کتاب *سه سال در آسیا* به تفصیل دربارهٔ هویت ملّی ایرانی و تداوم آن به بحث پرداخته و اگرچه به نکته‌های دقیقی اشاره کرده، اما در برابر راز و رمز ناگشودنی تداوم و بقای ایران دچار شگفتی شده است. ایران در نظر گوبینو که به

1. Gobineau, op. cit. p. 206.

گوناگونی نژادها توجهی خاص داشت، هم‌چون کشوری پدیدار می‌شد که از اقوام گوناگون فراهم آمده بود، اما همین گوناگونی اقوام ایرانی و بیگانه خود شالوده‌ای استوار برای وحدت قومی ایران فراهم می‌آورد. گشودن راز این وحدت در کثرت، بویژه با توجه به این واقعیت تاریخ ایران که تا دهه‌هایی پس از دیدار گوبینو از ایران، دولت ملّی چندان نقشی در تکوین هویت ملّی ایرانیان نداشت، برای وزیر مختار فرانسه کوششی آسان نبود، اما با این همه گوبینو به نکته‌هایی اشاره کرده است که برخی از آن‌ها تاکنون اهمیت خود را از دست نداده‌اند. گوبینو با یادآوری برخی رویدادهای تاریخی ایران معاصر که در مواردی خود او شاهد آن‌ها بوده است، بر این نکته تأکید می‌کند که اگر معیارهای وطن‌پرستی کشورهای اروپایی را قبول کنیم، نمی‌توانیم ایرانیان را مردمانی «وطن‌پرست» بدانیم. ایرانیان علاقه‌ای به دولت‌هایی که بر آنان حکومت می‌کنند، ندارند و با بی‌اعتنایی ظهور و سقوط سلسله‌ها را نظاره می‌کنند. به نظر گوبینو نوعی شکاف و جدایی مزمن میان مردم ایران و سلسله‌هایی که در تاریخ ایران بر مردم آن حکومت کرده‌اند، وجود دارد و از میان بردن آن شکاف نیز کار آسانی نیست. گوبینو در توضیح این امر، تنوع قومی ایران و ترکیب جمعیتی آن را برجسته کرده است. پیش از این گفته شد که گوبینو از نخستین نویسندگانی بود که نظریهٔ توضیح نژادی تاریخ را طرح کرد و از همین دیدگاه نیز کوشید تا برخی ویژگی‌های تاریخ ایران را با توجه به ترکیب «نژادهای» سامی، ترک و ایرانی تبیین کند. او با تأکید بر این واقعیت تاریخ ایران که در این کشور پیوسته اقوام ترک‌تبار بر فارسی‌زبانان فرمان رانده‌اند، بی‌اعتنایی به حکومت را ناشی از این امر دانسته و گفته است که شکاف میان حکومت و مردم ریشه در تعارض میان فرمانروایان ترک‌تبار و مردم فارسی‌زبان دارد. این تبیین گوبینو ناشی از دیدگاه خاص او دربارهٔ تنش‌های نژادی است و اطلاق آن به مورد ایران درست نیست، شکاف و جدایی میان حکومت و مردم در ایران دلیلی ژرف‌تر دارد که گوبینو به آن توجهی نکرده است.

نظری که گوبینو دربارهٔ شکاف و جدایی میان حکومت و مردم در تاریخ

دورهٔ اسلامی ایران طرح می‌کند، برای فهم برخی از رویدادهای تاریخ این کشور دارای اهمیت است، اما نویسندهٔ فرانسوی به این نکتهٔ اساسی‌تر توجهی نکرده است که عامل اصلی این جدایی، نه تنوع قومی، بلکه عملکرد حکومت‌هایی بوده است که آداب حکومت نمی‌دانسته‌اند و از سر بی‌تدبیری راه جدایی میان حکومت و مردم و لاجرم سقوط خود را هموار می‌کردند. این نکته را نباید نادیده گرفت که بنیادگذاران بسیاری از سلسله‌های دورهٔ اسلامی «خربندگانی» بودند که به امارت می‌رسیدند و فرمانروایی آنان جز بر شالودهٔ ناپایدار قهر استوار نبود. این وضعیت در تاریخ ایران هم‌چون شمشیر دو دمی عمل می‌کرد: از سویی، مردم که هر حکومتی را به آشوب‌های ناشی از چیرگی عوام و اوباش ترجیح می‌دادند، ناچار، در بی‌اعتنایی به فرمان حکومتی گردن می‌گذاشتند که بیشتر از آن‌که حکومتی برای تأمین مصالح آنان باشد، در بهترین حالت، دستگاهی برای مهار کردن اوباش بود و از سوی دیگر، سقوط حکومت‌های مبتنی بر قهر و غلبه را هم‌چون فرصتی برای استقرار حکومتی خردمندانه تلقّی می‌کردند. در هزاره‌ای که با آغاز جنبش مشروطه خواهی به پایان رسید، بسیاری از حکومت‌ها عاملان بی‌ثباتی ایران و جدایی میان حکومت و مردم بودند. حتی زمانی که مردم اقبالی به حکومتی نشان می‌دادند، کارگزاران حکومتی از هیچ کوششی برای ایجاد جدایی میان حکومت و مردم فروگذار نمی‌کردند، اما در توضیحات گوبینو این نکتهٔ اساسی برای درک تحول تاریخی ایران را نیز نباید از نظر دور داشت که اگرچه به سبب تنوع قومی جمعیت ایران و شکاف میان حکومت و مردم تا نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم که گوبینو در ایران به سر می‌برد، دولت ملّی در ایران به وجود نیامد، اما «ایران» به عنوان واقعیتی ورای ملّت و حکومت و اگر بتوان گفت، هم‌چون مفهومی مجرد، از کهن‌ترین روزگاران تاریخ این کشور تداوم پیدا کرد. گوبینو این «ایران» را که هستهٔ مرکزی واقعیت تاریخی این سرزمین است، «سنگ خارایی» می‌داند که از باد و باران گزند نمی‌یابد.

ایرانیان خود را در کشورشان و کشور را در خودشان دوست دارند.
آنان با بی‌اعتنایی به آمد و شد حکومت‌های گوناگون نظر می‌کنند،

بی‌آن‌که علاقه‌ای به یکی از آن حکومت‌هایی که از بالای سر آن‌ها می‌گذرند، نشان دهند. بدین سان، آنان مردمانی عاری از حسِّ وطن‌پرستی سیاسی به نظر می‌آیند، اما کشورگشایی‌ها و چیره‌شدن‌ها، بی‌آن‌که به فردیت ایرانی آسیبی برسانند، نیروی خود را از دست داده و نابود می‌شوند. به عبث، می‌توان بخشی از ایران را جدا یا سرزمین آن را تقسیم کرد؛ می‌توان نام ایران را از آن گرفت، ایران، ایران خواهد ماند و نخواهد مُرد. ایران در نظر من، چونان سنگ خارایی است که موج‌های دریا آن را به اعماق رانده‌اند، انقلابات جوّی آن را به خشکی انداخته، رودی آن را با خود برده و فرسوده کرده‌است؛ تیزی‌های آن راگرفته و خراش‌های بسیاری بر آن وارد آورده، اما سنگ خارا که پیوسته همان است که بود، اینک، در وسط دره‌ای بایر آرمیده است. زمانی که اوضاع بر وفق مراد باشد، آن سنگ خاراگردش از سر خواهد گرفت. اهمیتی ندارد که کدام عنصر طبیعی پیروز شده یا چه حوادثی رخ داده باشد؛ تا زمانی که او از میان نرفته باشد، همان سنگ خارا خواهد بود و به جای نیرویی که بخواهد در درازای یک سده اندک آسیبی بر او وارد کند، او بر هزار نیروی مشابه چیره خواهد شد.[1]

دیدگاه نژادی گوبینو برای تبیین بقای ایران و تداوم هویت ملّی و بسیاری از داده‌های تاریخی که او برای اثبات نظریهٔ نژادی خود می‌آورد، در مورد ایران درست نیست. سده‌ها پیش از دیدار گوبینو از ایران، وحدت ملّی ایران به‌رغم تنوع قومی آن، قوام پیدا کرده بود، اما به دلیلی که گفته شد، شکاف میان حکومت و مردم از میان نمی‌رفت. توضیح این وحدت ملّی در زمانی که گوبینو برای فهم آن کوشش می‌کرد، کاری آسان نبود، اما گوبینو به نکته‌ای اساسی در تداوم هویت ایران پی برده بود که او از آن به «سنگِ خارایِ ایران» تعبیر می‌کند.

1. Gobineau, op. cit. p. 217.

گوبینو بر آن بود که «سنگ خارای ایران» پایدارتر از آن است که نیروی حکومت‌ها بتواند آن را از میان بردارد و تا زمانی که حکومت‌ها نتوانند خود را با الزامات آن سازگار کنند، شکاف میان حکومت و مردم ایران باقی خواهد ماند. گوبینو نخستین سفرنامه‌نویسی بود که به اهمیت «سنگ خارای ایران» و این‌که حکومت ایران را همان سنگ خارا تعیین می‌کند، پی برد، نکته‌ای که تاکنون بسیاری از ایرانیان و دست‌کم حکومت‌کنندگان آن به‌درستی درنیافته‌اند. بدین سان، تا سده‌ای پیش، تنش بنیادین میان ملّت ایران و حکومت‌هایی که بر آنان فرمان می‌راندند، رفع نشد و دولت ایران نیز به وجود نیامد. در دورهٔ گذار نه حکومت‌ها توانستند خود را به ملّت ایران تحمیل کنند و نه ایرانیان توانستند دولت ملّی خود را ایجاد کنند، اما با این همه، سنگ خارای ایران که از آن پس کوشش‌هایی برای تکوین دولت ملّی خود کرد، به حیات خود ادامه داد.

فصل سوم

ایران‌زمین در سفرنامه‌های بیگانگان

تاریخ ایرانیان به گونه‌ای که در نوشته‌های تاریخی ایرانی آمده، تاریخ ظهور و سقوط سلسله‌ها و ضعف و قدرت شاهان است. آن‌چه پیش از این، از خلال نوشته‌های تاریخی دربارهٔ تاریخ ایران‌زمین در دورهٔ گذار آوردیم، مبین این امر است که به سبب فقدان اندیشهٔ تاریخی خردگرا و نیز مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی که بویژه در این دوره دستخوش زوال جدّی شد، تاریخ‌نویسی به دبیری وقایع بی‌اهمیت ولی‌نعمتانِ تاریخ‌نویسان فروکاسته شده بود و از این حیث، چنان‌که این گزارش‌ها با ضابطهٔ تاریخ اندیشه سنجیده و به محک گزارش‌هایی که سفرنامه‌نویسان و فرستاده‌های دولت‌های بیگانه نوشته‌اند، زده نشده باشد، برخی از زوایای تاریخ انحطاط ایران‌زمین روشن نخواهد شد. در این فصل، برخی از وقایعی را که از نوشته‌های تاریخ‌نویسان ایرانی آوردیم، از گزارش‌های بیگانگان نیز می‌آوریم تا از زاویهٔ اختلاف دیدگاه، پرتوی بر آن وقایع افکنده باشیم. با فرمانروایی صفویان که با آغاز دوران جدیدی در مناسبات بین‌المللی هم‌زمان بود، ایران‌زمین در کانون توجه قدرت‌های اروپایی قرار گرفت و برخی از بازرگانان و فرستاده‌های اروپایی در گزارش‌ها و سفرنامه‌های خود به نکته‌های دقیقی دربارهٔ مسائل تاریخ ایران، سرشت و شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان اشاره کردند. در نخستین نگاه، چنین می‌نماید که نویسندگان این سفرنامه‌ها در بهترین حالت با نگاهی سطحی و گذرا حوادث ایران را دیده‌اند و لاجرم، داوری‌های آنان دربارهٔ معنای این حوادث، اگر یکسره ژاژخایی نبوده باشد، دست‌کم، ارزش چندانی نمی‌تواند داشته باشد. مروری بر نوشته‌های تاریخی دورهٔ گذار که دورهٔ

زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران نیز هست، مبین این واقعیت است که این نوشته‌ها به طور عمده به توصیفی از حوادث تاریخی و بویژه از جنگ‌ها بسنده می‌کنند و داوری نویسندگان آن‌ها دربارهٔ شاهان نیز بر پایهٔ تکرار بی‌تأمل عباراتی از اندرزنامه‌هاست. برعکس، با تأمل در سفرنامه‌های این دوره و مقایسهٔ آن‌ها با آن‌چه در نوشته‌های تاریخی ایران آمده، می‌توان معنای تحولی را که به دنبال نوزایش و آغاز دوران جدید در قلمرو تاریخ و تاریخ اندیشه صورت گرفته و موجب شده بود گسستی میان دو دنیا و دو دیدگاه ایجاد شود، فهمید.

هبوط اندیشهٔ تاریخی در شرح وقایع کم‌اهمیت در قالب نثری پرتکلّف و مصنوع، تاریخ‌نویسی ایرانی پس از یورش مغولان را به نوشته‌های ادبیِ داستانی کم‌اهمیتی تبدیل کرد و از این‌رو، آن‌چه از مجرای این نوشته‌ها دربارهٔ تاریخ ایران می‌دانیم، جز شرح آن وقایع و بویژه جنگ‌ها نیست. برعکس، اگرچه در گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان اشتباه‌های فراوانی راه یافته است، اما از آن‌جا که نویسندگان آن‌ها از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی جدید و با تکیه بر تجربه‌ای که از تحولات مغرب‌زمین پیداکرده بودند، در وقایع تاریخی و شیوهٔ فرمانروایی ایران نظر می‌کردند، بسط نکته‌هایی که در جای‌جای گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان آمده، می‌تواند برای فهم این دوره از تاریخ ایران سودمند باشد. تمایزی که میان شیوه‌های فرمانروایی کشورهای اروپایی و ایران در این دوره ایجاد شده بود، و با آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین نیز تشدید پیدا می‌کرد، موجب شد تا سفرنامه‌نویسان اروپایی ملاحظاتی را دربارهٔ این تمایز در نوشته‌های خود بیاورند. بدیهی است که بسیاری از سفرنامه‌نویسان، بازرگانان یا ماجراجویانی بودند که در پیِ حشمت و جاه یا از بدِ حادثه به ایران سفر می‌کردند و از این حیث، می‌توان گفت که بسیاری از آنان، این تمایز میان شیوه‌های فرمانروایی کشورهای اروپایی و ایران را به غریزه و حسّ درمی‌یافتند و نه به تأمل فلسفی، اما همین نکته‌ها اگر از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی مورد بحث و بررسی قرار گیرند، می‌توانند پرتوی بر برخی از زوایای تاریخ ایران‌زمین در این دوره بیفکنند. این نکته اساسی است که خاستگاه آن ملاحظات، به هر حال،

اندیشهٔ سیاسی نوآیینی بود و اگرچه آگاهی بسیاری از سفرنامه‌نویسان از سرشت و پی‌آمدهای اندیشهٔ سیاسی نوآیین اجمالی بود، اما جز با تکیه بر آن نیز امکان‌پذیر نمی‌شد. در این فصل، نه دربارهٔ همهٔ مطالب گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان بحث می‌کنیم و نه به طریق اولیٰ به اشتباه‌ها و کژتابی‌های توصیف‌های آنان از وجوه متنوع فرهنگ و تمدن ایرانی می‌پردازیم، بلکه می‌خواهیم با برجسته کردن برخی از نکته‌هایی که در این سفرنامه‌ها آمده، به تمایزی اشاره کنیم که در سرشت شیوه‌های فرمانروایی کشورهای اروپایی و ایران به دنبال آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین ایجاد شده بود.

با آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین، به تدریج، گسستی با دنیای شرقی و ایرانی ایجاد شد و با استوار شدن شالودهٔ تجدد در اروپا، این گسست ژرفای بیشتری یافت. بررسی گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی به ما امکان می‌دهد تا این گسست را چونان فرایندی بازگشت ناپذیر مورد بررسی قرار دهیم و پرتوی بر رویارویی ایران‌زمین با تجدد و شکست آن در ایران بیفکنیم. نگاه متفاوتِ «غیر» در سفرنامه‌های اروپاییان، اگر به درستی فهمیده و توضیح داده شود، در واقع، همان فاصله‌ای است که باید برای درک تحول متمایزی که مغرب‌زمین و ایران به دنبال آغاز دوران جدید پیدا کردند، ایجاد می‌شد، اما این فاصله گرفتن از واقعیت به دنبال زوال اندیشه در ایران امکان‌پذیر نشد و لاجرم، واقعیت تحول تاریخی جز در سایه‌روشنِ اندیشهٔ سنتی دوران قدیم که با صفویان، و بویژه پس از آنان، در سراشیبی هبوط در تکرار بی‌تأمل افتاد، دیده نشد. بنابراین، اگر ملاحظات سفرنامه‌های اروپاییان دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی و سرشت قدرت سیاسی ایران به مثابه نگاهِ «غیر» بر آن واقعیت مورد توجه قرار گیرد، می‌توان به بازسازی آن ملاحظات به عنوان دیدگاهی متفاوت پرداخت و در این صورت، طبیعی است که تأکید بر اشتباه‌ها و کژتابی‌های آن، راه به جایی نخواهد برد، بلکه درک آن دیدگاه و بازسازی ملاحظات سفرنامه‌های اروپاییان به عنوان نقادی برآمده از اندیشهٔ تجدّد امکان

خواهد داد تا فاصله‌ای را که تاریخ‌نویسان ایرانی نتوانستند با تحول تاریخی ایجاد کنند، با تکیه بر سفرنامه‌های اروپاییان ایجاد کنیم.

پیش از آغاز دورهٔ گذار تاریخ ایران نیز سوداگران، ماجراجویان و فرستاده‌های سیاسی به این کشور سفر کرده بودند، اما با برآمدن صفویان که چنان‌که پیش از این به تکرار گفته شد، با آغاز دوران جدید تاریخ غربی که با دگرگونی‌های ژرفی که چهره‌ای نو به مغرب‌زمین می‌داد، هم‌زمان بود، سفر این سوداگران، ماجراجویان و فرستاده‌های سیاسی با آهنگی شتابان ادامه پیدا کرد. در این‌جا قصد آن نداریم که به بررسی دلایل تاریخی، سیاسی و اجتماعی گوناگونی بپردازیم که می‌توان در توجیه و تبیین این سفرها اقامه کرد، بلکه این نکته از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت است که آهنگ سفر سوداگران، ماجراجویان و فرستاده‌های سیاسی با کشف قاره‌ای نو شتاب بیشتری پیدا کرد و با این کشف، قارهٔ اروپا به قدرت مسلط جهانی تبدیل شد و از این حیث، این قدرت مسلط جدید می‌بایست هویت و شخصیت نوآیین خود را متعین می‌کرد و این امر، در آن دوره، البته، جز با نگریستن در آیینهٔ شرق و در چالش با آن امکان‌پذیر نمی‌شد. هم‌چنان‌که دنیای یونانی و رُمی در تمایز و چالش با دنیای «بربرها» به تأمل در بنیاد فرهنگ و تمدن خود می‌پرداخت، غرب جدید نیز در چالشی دوباره و اگر بتوان گفت، دوگانه با شرق به تعیین هویت و شخصیت خود پرداخت. هرودت با *تاریخ* خود، «آیینه‌ای» را در برابر بیگانگانی که او آنان را «بربر» می‌نامید،[1] قرار می‌داد و از این حیث، نوشتهٔ او بیش از آنکه هم‌چون ارزیابی یا پیشداوری تاریخ‌نویسی خارجی و لاجرم، بیگانه با سرشت تمدن و فرهنگ ایران‌زمین فهمیده شود، باید به مثابه امکان آگاهی از تمایز میان یونانیان و «بربرها» و دریافت متفاوت آنان از عالم و آدم مورد تأمل قرار گیرد. *تاریخ* هرودت کوششی برای تدوین اندیشهٔ تاریخی تمایز میان یونانیان و «بربرها» بود و این تاریخ بیش از آنکه پایه‌ای در واقعیت داشته

1. François Hartog, *Le miroir de Hérodote*, p. 18 sq.

باشد، بازسازی واقعیت[1] بر پایهٔ اندیشهٔ تمایز و آغاز آگاهی از آن بود و این اندیشه و آگاهی در گذر زمان، به نوبهٔ خود، واقعیت متمایز دو دنیای یونانیان و «بربرها» را هستی بخشید و صورتی نو به واقعیت داد.[2] ژان شاردَن، سوداگر و جهانگردِ فرانسوی نیز در دیباچهٔ *سفرنامهٔ* خود به همین تمایز میان ایران‌زمین و اروپای زمان خود و این‌که ایران‌زمین در مقایسه با «اروپای ما» هم‌چون «دنیای دیگری» است، اشاره کرده، می‌نویسد قصد او از نوشتن *سفرنامه* این است که خواننده را از آن‌چه می‌تواند کنجکاوی او را دربارهٔ کشوری جلب کند که می‌توان خواه به سبب فاصلهٔ مکانی و خواه به سبب تمایز خُلقیّات و اصول آن، دنیای دیگری نامید، آگاه کند.[3]

شایان توجه است که شاردنِ فرانسوی به خلاف هرودتِ یونانی، یونانیان را فرهیخته و غیریونانیان را «بربرها» نمی‌داند. شاردن، گوهرفروشی به مذهب پروتستانی که به دنبال الغای «فرمان نانْت» ــ که آزادی مذهب پروتستانی را در فرانسه به رسمیت شناخته بود ــ از اقامت در کشور خود محروم شده بود، اصفهان، پایتخت ایران صفوی را مهد آزادی و مدارای دینی می‌دانست، اما جالب توجه است که هم‌او نیز به تمایز بنیادین دو دریافت از عالم و آدم و دو

---

1. François Hartog, op. cit. p. 317 sq.

۲. هرودت به این نکته آگاه بود و در جایی از دفتر نخست تاریخ خود به مناسبت بحث دربارهٔ آداب پارسیان به اشاره می‌گوید که «خود پارسیان به این ویژگی توجهی نداشتند، اما از دیدهٔ ما دور نمانده است.» Hérodote, *Histoires*, I, 139

۳. شاردن می‌نویسد: «من تا سال ۱۶۷۷ ... ضمن مطالعهٔ زبان و در آمد و شد منظم با بزرگان و دانشمندان در ایران‌زمین اقامت داشتم و آن‌چه را که شایستهٔ کنجکاوی اروپای ما دربارهٔ کشوری بود که خواه به سبب بُعد مکانی و خواه تمایز خُلقیات و اصول می‌توان آن را دنیای دیگری نامید، یاد می‌گرفتم.» Jean Chardin, *Voyages*, I, p. xxviii

شاردن می‌افزاید: «کوتاه سخن این‌که چندان رنج آموختن دربارهٔ ایران‌زمین را بر خود هموار کردم که برای نمونه می‌توانم گفت که اصفهان را بهتر از پاریس می‌شناسم، هرچند که در این شهر زاده شده و پرورش یافته‌ام.» Jean Chardin, *Voyages*, I, p. xxix.

اهمیت این اشارهٔ ژان شاردن، سوداگر فرانسوی، آنگاه بیشتر معلوم می‌شود که با رفتار برخی از فرستادگان سیاسی ایران که در فصل بعد دربارهٔ آن‌ها سخن خواهیم گفت، سنجیده شود.

شیوهٔ زندگی باور دارد و در پی آن است تا با برجسته کردن این تمایز، آیینه‌ای در برابر «اروپای ما» قرار دهد و البته، با تحولی که در روحیهٔ انسان اروپایی ایجاد شده است، ابایی از این ندارد که آیینهٔ خود را از «دارالحرب» وام گرفته باشد. همان شاردن با روحیه و رویکرد دوران جدید به ایران‌زمین سفر می‌کرد و بر آن بود که «تردید، آغاز دانش است؛ آن‌که در چیزی تردید نکند، به بررسی آن نمی‌پردازد؛ آن‌که به بررسی نپردازد، چیزی نمی‌یابد، و آن‌که چیزی نیابد، نابیناست و نابینا می‌ماند» و نیازی به گفتن نیست که این روحیهٔ جدید، رویکردی نو به این «ماجراجویی» بود، زیرا کشف آن «دنیای دیگر»، به تردید در بنیان دیانت و اخلاقی می‌انجامید که تا آن زمان مطلق تلقّی می‌شد. لابْرُوْیِر، اخلاق‌نویس فرانسوی زمان با اشاره‌ای به پی‌آمدهای اخلاقی سفر به کشورهای دوردست و انتشار سفرنامه‌های جهانگردان می‌نویسد:

> برخی، سرانجام، با سفرهای طولانی به فساد کشانده می‌شوند و اندک دیانتی را نیز که برای آنان بازمانده بود، از کف می‌دهند، زیرا هر روز، آیینی نو، خلقیاتی متنوع و مناسکی دیگرگونه می‌بینند.[1]

بدین سان، لازم بود تا از سویی، مغرب‌زمین در آستانهٔ دوران جدید تاریخ خود، خویشتن را در تمایز کامل با شرق تعریف کند و این تأکید بر تمایز از این حیث برای فرهنگ و تمدن غربی حیاتی بود که به طور پرتعارضی غرب می‌بایست ریشه‌های خود را به فراموشی می‌سپرد، اما از سوی دیگر، با پشت‌کردن به فرهنگ و تمدن‌های شرقی و گسستن پیوند با آن، بر نوآیین بودن همهٔ وجوه فرهنگ و تمدن غربی که کشف قاره‌ای جدید در آن سوی اقیانوس اطلس تنها اشاره‌ای به ظاهر آن بود، تأکید ورزید، اما ماجرای بی‌سابقهٔ دگرگونی در مغرب‌زمین در نطفه‌ای بود که در حوزهٔ اندیشه بسته می‌شد که می‌بایست با گذشت زمان حتیٰ به کشف قاره‌ای جدید معنایی تازه بدهد. با اقتدای به سخن پُل آزار که در تحلیل «بحران وجدان اروپایی» در ارزیابی کلی از دگرگونی‌های دو

1. La Bruyère, *Oeuvres complètes*, p. 450.

دهۀ پایانی سدۀ هفدهم و دو دهۀ آغازین سدۀ هیجدهم می‌گوید: «اکثریت فرانسویان مانند بوسوئه می‌اندیشیدند، اما ناگهان مانند ولْتِر اندیشیدند و این انقلابی بود»،[۱] می‌توان گفت که بیشتر اروپاییان هم‌چون لابْرُوْیِر می‌اندیشیدند، و ناگهان مانند ژان شاردن اندیشیدند و این انقلابی در خلقیات اروپاییان بود که راه کشورهای دوردست را با پی‌آمدهای همه‌سویه‌ای که برای دگرگونی‌های آتی داشت، باز کرد.[۲] مغرب‌زمین با گسستن پیوندهای خود با فرهنگ و تمدن‌های شرقی و به بهای آن توانست سرشت نوآیین خود را برجسته کند و همین تأکید بر نوآیین بودن، به نوبۀ خود راه گسست کامل میان دو دنیا و فرهنگ و تمدن‌های شرقی و اروپایی را هموار کرد.

در تبیین نگاه و دریافت سوداگران، ماجراجویان و فرستاده‌های سیاسی در دورۀ گذار تاریخ ایران‌زمین باید این رویکرد غرب جدید به شرق را که در این‌جا از آن به چالش دوگانه تعبیر می‌کنیم، در نظر داشت؛ این‌جا صِرف توضیح جامعه‌شناختی و سیاسی کارساز نیست و طرح نظریۀ فرتوت توطئه و استعمار، به دلایلی که در این دفتر مجال بحث آن نیست، گرهی نخواهد گشود.[۳] در این‌که

---

1. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 7.

۲. این دگرگونی چنان ژرف بود که حتیٰ اهل دیانت نیز مانند سوداگران و ماجراجویان سفر به کشورهای بیگانه را بسیار مفید ارزیابی می‌کردند، چنان‌که رافائل دُومان، مُبلّغ یسوعی فرانسوی، در دیباچۀ گزارش خود از ایران می‌نویسد: «باید اعتراف کنم که سفر کردن، بیرون رفتن از وطن مألوف برای کسب تجربه و پیوسته تنها اهل کشور خود به شمار نیامدن، بلکه برای سخن گفتن با بیگانگان، یادگرفتن آداب و زبان دیگران، برای رسوخ در درون وجود آنان ... و نیز تهذیب اخلاق خود در سخن گفتن از آداب بیگانگان بسیار سودمند است.»

Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1665*, p. 197.

۳. در اروپا، نقادی از مضمون سفرنامه‌ها هم‌زمان با اوج اقبال به آن‌ها آغاز شد. به عنوان مثال، ژان ژاک روسو که از علاقه‌مندان به سفرنامه‌ها بود و بسیاری از آگاهی‌های خود دربارۀ کشورهای شرقی را از آن‌ها اخذ کرده است، در اشاره‌ای به تناقض‌گویی‌های سفرنامه‌نویسان می‌نویسد: «کوشش برای آشکار ساختن پیشداوری‌های نویسندگان [سفرنامه] و پیشداوری خودمان برای پی‌بردن به حقیقت آسان نیست. من عمر خود را به خواندن سفرنامه‌ها سپری کرده‌ام، اما هرگز به دو سفرنامه برنخورده‌ام که تصوری واحد از قومی یگانه به دست دهد.» J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, IV, p. 827

واقعیت شرق و ایران از بسیاری جهات، در «تاریک‌خانهٔ» ذهن غربیان باژگونه بازتابیده است، و این‌که سوداگران، ماجراجویان و فرستاده‌های سیاسی برای تأمین منافع خود و کشورشان آمده بودند، تردیدی نمی‌توان داشت. این توجیه، تبیین مشکل نیست، بلکه توضیح واضح است، زیرا اگر آنان در جستجوی ضرر و برای قربانی کردن مصالح کشورهای خود به کشورهای بیگانه سفر می‌کردند، تبیینی ضرورت پیدا می‌کرد. این‌جا نیز مشکل در سطح توضیح یا بهتر بگوییم، توجیه واقعیت قرار ندارد، بلکه در مرتبهٔ دریافت واقعیت است که تبیین ضرورت پیدا می‌کند. به دیگر سخن، آن‌چه باید مورد تبیین قرار گیرد، نَفْسِ واقعیت نیست، بلکه پیوند میان واقعیت و اندیشه است و آن‌چه در واپسین مرتبهٔ تحلیل دارای اصالت و عامل تعیین کننده است، همین پیوند واقعیت و اندیشه است. از این حیث، تأکید بر تصویر باژگونهٔ واقعیت ایران‌زمین در «تاریک‌خانهٔ» ذهن غربی که امری بدیهی است، اهمیتی ندارد : نخست این‌که مغرب‌زمین، چنان‌که گفته شد، واقعیت خود را بر شالودهٔ این تصویر باژگونه ساخته و استوار کرده است و دیگر آن‌که روابط و مناسبات میان غرب و ایران‌زمین بر پایهٔ دریافت غربیان از واقعیت این کشور و فقدان چنین درکی در نزد ایرانیان که نتیجهٔ بی‌توجهی بنیادین اینان به واقعیت دگرگونی‌های مغرب‌زمین بود، شکل گرفت.

درک منطق این توجه سفرنامه‌نویسان اروپایی و بی‌توجهی نویسندگان ایرانی به تمایز در بنیادهای سامان غربی و بی‌سامانی‌های ایران نیازمند کوششی اساسی است که از محدودهٔ تاریخ‌نویسی رایج ایرانی فراتر می‌رود و جز با رویکردی نو و به کارگرفتن اسلوب نوآیین پژوهش‌های تاریخی امکان‌پذیر نیست. در فصل دیگری دربارهٔ ارزش نوشته‌های تاریخی ایران و زوال اندیشهٔ تاریخی به تفصیل بحث خواهیم کرد، اما در این فصل کوشش می‌کنیم در تمایز با نوشته‌های تاریخی ایران و در پرتو گزارش‌های بیگانگان، شرحی دربارهٔ برخی از وجوه شیوهٔ فرمانروایی و سرشت قدرت سیاسی در ایران دورهٔ گذار بیاوریم. پیش از این، در فصل نخست، شرحی از حوادث تاریخ ایران را بر پایهٔ نوشته‌های

تاریخی ایران آورده‌ایم، در این فصل همان حوادث را از گزارش‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی می‌آوریم. نخستین اشارهٔ سفرنامه‌نویسان دربارهٔ نظام حکومتی ایران به سرشت خودکامهٔ نظام آن مربوط می‌شود.[۱] قدرت سیاسی در دوره‌ای که مورد نظر ماست ــ و بویژه با چیرگی ترکان در ایران‌زمین تثبیت شده بود ــ به معنای دقیق کلمه «مطلق» است، به این معنا که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند. به اجمال می‌توان گفت که در نظام قبیله‌ای ترکان، پیش از چیرگی آنان بر ایران، ریش‌سفیدان یا بزرگان قبیله‌ها جایگاه ویژه‌ای داشتند و دیدگاه‌های آنان در سامان نظام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. در شاهی آرمانی ایران‌زمین و اندیشهٔ ایرانشهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمدهٔ تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر، نهاد وزارت و وزیر به عنوان «عقل منفصل» پادشاه عمل می‌کرد. با چیرگی غلامان ترک بر ایران‌زمین که مشروعیت دینی حکومت خود را از دستگاه خلافت و نظریهٔ آن می‌گرفتند، نهاد فرمانروایی به سلطنت مطلقه تبدیل شد. پیش از این درکتاب *خواجه نظام‌الملک* دربارهٔ تحول نظریهٔ سلطنت از شاهی آرمانی به سلطنت مطلقه اشاراتی را آورده‌ایم؛ در این فرصت به این نکته اشاره می‌کنیم که نظریهٔ خلافت نیز بازپرداختی از نظریهٔ سلطنت مطلقه با الزامات دیدگاه دینی اهل سنت و جماعت بود و غلامان ترک، ترکیبی از این نظریه و الزامات عملی سلطنت متمرکز ایرانیان را به شیوهٔ فرمانروایی ایران‌زمین تبدیل کردند. وزیرکشی که با غزنویان و سلجوقیان به سنتی درازآهنگ در شیوهٔ فرمانروایی شاهان و به نوعی «نهاد» تبدیل شد، با توجه به

---

۱. نیازی به گفتن نیست که وصف جنبه‌های منفی نظام فرمانروایی ایران تنها یکی از وجوه مضمون سفرنامه‌های اروپایی است. با شناخت دقیق‌تری که در «عصر روشنگری» پیدا شد، رویکرد نویسندگان نیز دستخوش دگرگونی ژرفی شد. در این فصل، ما تنها نکته‌های مربوط به نظام فرمانروایی ایران را برجسته خواهیم کرد و تردیدی نیست که اشارات ما گذرا و یک‌سویه خواهد بود، اما به هر حال کوششی در راه تبیین نظام فرمانروایی ایران است. تفصیل دگرگونی دیدگاه‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی در پژوهش زیر آمده است.
Olivier Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle.*

چنین وضعیتی قابل درک است، زیرا با چیرگی ترکان، تعارضی دائمی میان استبداد متمرکز شاهان و نهاد وزارت به عنوان بقیةالسیف نهادهای سیاسی باستانی پدیدار شد و به تدریج قدرت شاهان ساختاری یکپارچه پیدا کرد و همین امر، زمینهٔ تحول آن را از میان برد. در نظام حکومتی ایران به دنبال چیرگی ترکان، از سویی، نهادهای کهن از میان رفت و از سوی دیگر، قدرت مطلق شاهان راه را بر ایجاد نهادهای جدید بست. به دیگر سخن، با از میان رفتن نهاد وزارت ــ و «خاندان‌ها» که پایین‌تر دربارهٔ آن سخنی گفته خواهد شد ــ امکان تنش میان عناصر و مفردات آن کلّ از میان رفت، یا بهتر بگوییم، «دیالکتیک» و تنش در عناصر ساختار حکومتی و نهادهای کهنی که می‌توانست راه را بر تحول به دولت جدید هموار کند، در جاذبهٔ قدرت سیاسی مطلق و استبدادی نابود شد.

وجه دیگر این قدرت مطلق، ناتوانی کامل بسیاری از شاهان در ادارهٔ امور کشور بود و در واقع، شیوهٔ فرمانروایی ایران در دورهٔ اسلامی، پیوسته، میان دو قطب افراطِ خودکامگیِ پادشاهان توانمند و تفریطِ نابسامانی‌های فرمانروایی شاهان سستْ‌عنصر در نوسان بود. دو وجه شیوهٔ رایج فرمانروایی در تاریخ ایران، از سویی، استبداد مطلق شاهان خودکامه‌ای بود که هیچ نهادی را برنمی‌تابید و از سوی دیگر، هرج و مرج مطلق در دورهٔ فرمانروایی شاهانِ بازیچهٔ خواجه‌سرایان بود. در دورهٔ گذار، پادشاه، در صورتی که قدرتی داشت و خواجه‌سرایان او را اداره نمی‌کردند، دارای قدرت مطلق و خودکامه بود. کاربرد اصطلاح «سلطنت مطلقه» که گرْته‌برداری از اصطلاح رایج فرانسوی monarchie absolue است و بویژه در تعریف نظام حکومتی فرانسه و لوئی چهاردهم به کار رفته است، در مورد واقعیت تاریخی ایران خالی از ابهام نیست. امروزه، بسیاری از تاریخ‌نویسان، جامعه‌شناسان تاریخی و علمای سیاستِ در «مطلقه» بودن نظام‌های اروپای غربی تردیدهای جدّی دارند و چنان‌که نوربرت الیاس گفته است، حتیٰ حکومت لوئی چهاردهم که در علم سیاست نمونهٔ بارز «سلطنت مطلقه» خوانده شده است، مبتنی بر قدرت «مطلق» نبود: به نظرِ الیاس، وجود اشرافیت به معنای دقیق کلمه ــ که پایین‌تر دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت ــ

عاملی بود که به هر حال، قدرت شاه را محدود می‌کرد، در حالی‌که وضع در ایران، پس از اسلام ـ که اشرافیت اجتماعی و سیاسی را برنمی‌تابید ـ و بویژه با چیرگی ترکان متفاوت بود. نوربرت الیاس با بررسی «سلطنت مطلقهٔ» لوئی چهاردهم به درستی اشاره کرده است که

حتیٰ لوئی چهاردهم که اغلب او را نمونهٔ بارز شاه مطلق توصیف کرده‌اند که بر همه فرمان می‌راند و همه چیز را اداره می‌کرد، در تحلیل دقیق، به عنوان شخصی جلوه می‌کند که مقام او، به عنوان پادشاه، او را در شبکهٔ خاصی از وابستگی متقابل محدود می‌کرد. او برای این‌که بتواند شعاع عملیاتی قدرت خود را تضمین کند، می‌بایست از استراتژی بسیار هوشمندانه‌ای بهره می‌گرفت که بر ترکیب خاص حلقهٔ محدود جامعهٔ درباریان و جامعهٔ وسیع‌تر در مجموع عمل می‌کرد. بدون تحلیل این استراتژی خاص که به لوئی چهاردهم اجازه می‌داد تا آزادی عمل و میدان حرکت متناسب با مقام خود به عنوان شاه را که پیوسته تهدید می‌شد، حفظ کند، و بدون تحلیل ترکیب اجتماعی خاص که استراتژی شخصیتی را که مقام شاه را اشغال می‌کرد، نه تنها امکان‌پذیر، بلکه اگر می‌خواست در این بازی بزرگ بازنده نباشد، ضروری می‌کرد، رفتار شاه به عنوان فرد غیرقابل فهم و تبیین می‌ماند.[1]

در گزارش سفرنامه‌نویسان اروپایی از ایران نیز دربارهٔ آن‌چه نوربرت الیاس از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی و با تکیه بر پژوهش‌های اخیر دربارهٔ محدودیت قدرت پادشاه درکشورهای اروپای غربی گفته، اشاره‌های روشنگری به نامحدود بودن قدرت آمده است. اِنگِلْبِرت کِمْپْفِر آلمانی که در دورهٔ صفویان از ایران دیدن کرده است، گامی از جامعه‌شناس معاصر فراتر گذاشته و پادشاه ایران را با تزار روسیه، خان مغول در هند و سلطان عثمانی مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

---

1. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, S. 12.

شاه ایران از حقوقی کاملاً نامحدود و مستقل در اجرای قانون برخوردار است. در بقیهٔ نقاط جهان، قدرت دولت یا با توافقی رسمی و شناخته شده، یعنی قانون اساسی، محدود می‌شود یا موانعی تصریح نشده و در عین حال، مقاومت ناپذیر در راه آن وجود دارد. به عنوان مثال، قدرت تزار روسیه را تاکنون اشراف یا بایارها (Bojaren) محدود کرده‌اند و از آن گذشته پای‌بندی به حفظ سنن آباء و اجدادی وی را از بسیاری از خودرأیی‌ها مانع شده است. سلطان عثمانی نیز لگام‌گسیختگی‌های ینی‌چری را که برای رفع آن تدبیری نمی‌توان اندیشید، مانعی بزرگ در راه حکومت مطلقهٔ خود می‌شمارد. فرمانروای مغولی هند از فرزند خود که همواره از توجه و عنایت خاص مردم برخوردار است، اگر نخواهیم دربارهٔ دیگر محدودیت‌ها سخنی بگوییم، پروا می‌کند. برعکس، شاه صفوی به هر کاری مجاز است و هیچ مانع و رادعی بر سر راه سلطنت خود نمی‌شناسد. عقد قراردادها، اعلان جنگ و پذیرش صلح، تغییر قانون‌های کشور، وضع مالیات‌های جدید و حتیٰ اختیار جان و مال هر فرد، و زنان و فرزندان او، همه در دست شاه است و هیچ قاعده و قانونی زیردستان را از فرادست و فرودست در برابر هوا و هوس‌های فرمانروایی که احتمال خبط دماغ او می‌رود، حراست نمی‌کند.[1]

---

1. Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des Persischen Grosskönigs*, S. 15-6.

به نقل از ترجمهٔ فارسی انگلبرت کمپفر، *سفرنامه*، ص. ۱۴، با اندکی تصرف با توجه به برگردان آلمانی که از متن لاتینی ترجمه شده است. آدام اولئاریوس نیز در سفرنامهٔ خود نظام حکومتی ایران را سلطنتی مطلقه یا imperuim monarchicum توصیف کرده و بر آن است که پادشاه «همهٔ قدرت را در اختیار دارد و آنچه اراده کند، انجام می‌دهد، چنان‌که بخواهد قانونی را بدون رایزنی وضع و بی‌آنکه کسی را یارای مخالفت با او باشد، لغو می‌کند.»

Adam Olearius, *Vermehte newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reise*, S. 631.

بدیهی است که نباید گمان کرد که نظریهٔ «استبداد شرقی» را سفرنامه‌نویسان برساخته و آن

اشارهٔ کمپفر به امکان خبط دماغ شاه و پی‌آمدهای نامطلوبی که فرمانروایی چنین شاهی می‌تواند به دنبال داشته باشد، در عین حال مبین روی دیگر سکّهٔ نظام استبدادی است : شاه خودکامه در نظام استبدادی به تنهایی همهٔ قدرت سیاسی را در دست داشت و به اعتباری خود همهٔ قدرت سیاسی بود.[۱] اگر نهادی

را ذاتی خلقیات مردمان این سرزمین‌ها می‌دانسته‌اند. ژان شاردن فرمانروایی ایران باستان را دادگرانه و توأم با برابری می‌دانست و در *سفرنامهٔ* خود کوشیده است توضیحی بر این تحول از آزادی به استبداد بیاورد که اشاره‌ای به آن در واپسین فصل این جلد خواهد آمد. یادآوری این نکته نیز ضروری است که اصطلاح «قانون اساسی» یا Verfassungsgrundgesetze که در متن به کار گرفته شده، به معنایی که در علم سیاست جدید از آن مراد می‌کنند، نیست، بلکه مراد این است که نظام‌های حکومتی اروپایی، بویژه انگلستان، حتیٰ پیش از آنکه قانون اساسی به معنای جدید این اصطلاح رایج شود، بر شالودهٔ نوعی از «قانون اساسی» استوار بوده است که آن را در اصطلاح fundamental law یا «قوانین بنیادین عرفی» می‌نامیدند. اصطلاح آلمانی به درستی با اصطلاح انگلیسی مطابق و نوعی گرْته‌برداری از آن است. برای این بحث ر.ک.

John Gough, *fundamental law in English constitutional history.*

۱. ارزیابی سفرنامه‌نویسان اروپایی که با آغاز سدهٔ شانزدهم به ایران آمده بودند، از نظام حکومتی ایران ناشی از دو واقعیت فرمانروایی دورهٔ اسلامی ایران است. آنان، از سویی، نظام شیوهٔ فرمانروایی باستانی ایران را از دیدگاه نوشته‌های فیلسوفان و تاریخ‌نویسان یونان بررسی می‌کردند. برابر نوشته‌های این نویسندگان، اگرچه نظام حکومتی ایران در مقایسه با دموکراسی یونانی نظامی خودکامه به شمار می‌آمد، اما به هر حال به گفتهٔ افلاطون و بویژه گزنفون که به ایران نیز سفر کرده بود، حکومتی قانونی و برای تأمین مصالح مردم بود. گزنفون در رسالهٔ *آموزش کورش* گفتگویی را میان کورش و مادرش دربارهٔ دادگری، پیش از عزیمت کورش به پارس، نقل می‌کند که مادر کورش، با تأکید بر این‌که پدر او در پارس همان قدرتی را ندارد که پدر بزرگ او در قلمرو مادها، و با اشاره‌ای به این‌که فرمانروایی مادها خودکامه است، خطاب به فرزند می‌گوید : «در پارس دادگری را چنین در نمی‌یابند ... در پارس دادگری را برابریِ حقوق می‌دانند. پدر تو نخستین کسی است که فرمان داد تا دولت (pólei) فرمان راند، آنچه به او داده می‌شود، دریافت کند و محدودهٔ قدرت آن هوس نیست، قانون است.»

Xénophone, *Cyropédie*, I, iii, 18.

همان نویسنده در جای دیگری از رسالهٔ خود بر آن است که در پارس هخامنشی تصمیمات مهم در «شورای ریش‌سفیدان» گرفته می‌شد و پادشاه تابع رایزنی‌های آن شورا بود.

Xénophone, *Cyropédie*, I, v, 5.

افلاطون نیز در رسالهٔ *قوانین* فرمانروایی کورش و داریوش بزرگ را نظام شاهی ناظر بر تأمین مصالح مردم و آن را از انواع مطلوب حکومت شاهی دانسته است. از سوی دیگر، سفرنامه‌نویسان اروپایی با توجه به دگرگونی‌هایی که در دورهٔ اسلامی و به دنبال چیرگی

وجود داشت، در واقع، خود شاه بود و همهٔ نهادهای دیگر، اگر به مسامحه بتوان گفت، در محدودهٔ «شاهِ نهاد» عمل می‌کرد و از آن‌جاکه نظام استبدادی هیچ نهادی را که نمودار بخشی از قدرت سیاسی بود، برنمی‌تابید، از این‌رو، حتیٰ فرمانروایانی مانند شاه عباس و نادر شاه، در دوره‌های اقتدار کشور نتوانستند شرایطی را به وجود بیاورند که تداوم سیاسی ایران را امکان‌پذیر کند. تربیت شاهزادگان و فرمانروایان آینده یکی از مهم‌ترین نهادهای نظام سیاسی ایران باستان به شمار می‌آمد و از این طریق، تداوم نظام سیاسی کشور تضمین می‌شد، اما چنان‌که در فصل نخست دیدیم، خودکامگی شاهان مقتدر موجب شده بود که همهٔ شاهزادگان و اعضای خاندان سلطنتی را به نوعی در حرمسرای شاهی زندانی کنند تا از جانب آنان خطری شاه را تهدید نکند.[1] اشارهٔ کمپفر به این‌که حتیٰ در نظام فرمانروایی مغولان در هند، ولیعهد منزلتی ارجمند داشت و به مثابه نهادی در برابر قدرت مطلق خان مغول عمل می‌کرد، در مقایسه با آن‌چه بر جانشین پادشاه در دورهٔ فرمانروایی صفویان و افشاریه گذشت، دارای اهمیت بسیاری است. پیش از این گفته‌ایم که دو پادشاه قدرتمند صفوی، شاه اسماعیل و شاه عباس بودند که پروردهٔ حرمسرای شاهی نبودند، اما در فرمانروایی صفویان ولیعهد پروردهٔ حرمسرای شاهی و دست‌آموز خواجه‌سرایان بود.

ترکان بر ایران‌زمین صورت گرفته بود، نظام حکومتی دورهٔ صفوی را حکومتی خودکامه دانسته‌اند.

۱. یکی از احکام قانون‌های عرفی بنیادین در نظام‌های سلطنتی اروپایی، قانون مربوط به ولایتعهدی و جانشینی فرزند بزرگ شاه بود. از آن‌جا که برابر قانون شرعی کلیسا هیچ مسیحی یک همسر بیشتر نمی‌توانست اختیار کند و بنابراین، یک فرزند ارشد ذکور بیشتر نمی‌توانست داشته باشد، در نظام‌های سلطنتی اروپایی هیچ گونه ابهامی در امر جانشینی شاه نمی‌توانست وجود داشته باشد. بر عکس، در ایران، یکی از عمده‌ترین مزایای سلطنت داشتن همسران متعدد بود تا جایی که به عنوان مثال، کروسینسکیْ گفته است که گاه می‌شد که در مدت زمان محدودی شاه ایران بیش از ده فرزند پیدا می‌کرد و همزمان بیش از ده گهواره در حرمسرای شاهی برقرار بود و ادوارد براون نیز به مناسبت دیگری دربارهٔ شاهان قاجار ضرب‌المثلی را نقل می‌کند که می‌گوید: «در ایران، شپش و شاهزاده همه جا پیدا می‌شود». کثرت همسران و تعدد فرزندان شاه از آفت‌های بزرگی بود که از برآمدن صفویان تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نظام سیاسی را به تباهی می‌کشید.

کمپفر دربارهٔ تربیت ولیعهد در دورهٔ صفوی می‌نویسد که

آیندهٔ ولیعهد را آموزشی جدّی، پرورشی منظم یا نشست و برخاست با مردان نامدار رقم نمی‌زند. همهٔ هستی او محدود به آمیزش با زنان حرمسراست و جز آن حتیٰ چشمش به آفتاب هم نمی‌افتد. همدم او در حرمسرا خواجگان زنگی‌اند که از صفحات جنوبی کشور در آن‌جا گرد آورده شده‌اند. انبوه زنان و هم‌خوابگان شاه نیز نقش وزیر را بازی می‌کنند. تربیت پسر بر عهدهٔ مادر، مادر بزرگ و زنان کهنسال دیگری است که به سبب احترامی که دارند، از دیگران ممتازند. حتیٰ آموزگارِ ولیعهد غلام اخته شده‌ای است که به پیشنهاد زنان برگزیده می‌شود.[1]

در ایران باستان، آموزش و پرورش پادشاه آینده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود تا جایی که حتیٰ نظر برخی از فیلسوفان یونانی را نیز به خود جلب کرده بود. گزنفون، شاگرد سقراط، که از هواداران نظام پادشاهی ایران باستان بود، با سفر به ایران و بررسی نقطه‌های قوّت شیوهٔ فرمانروایی این کشور، رساله‌هایی دربارهٔ آن نظام نوشت که کتابی با عنوان *آموزش کورش* از آن جمله است.[2] در نظام‌های سلطنتی کشورهای اروپایی نیز آموزش ولیعهد به عنوان یکی از عوامل عمدهٔ تداوم این نظام‌ها از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. توجه سفرنامه‌نویسان اروپایی حتیٰ از زمان شاه عباس به مشکل آموزش و پرورش ولیعهد در ایران از این حیث جالب توجه است که آنان از همان آغاز به این ضعف اساسی در نظام پادشاهی ایران پی برده بودند و آن را یکی از عوامل عمدهٔ انحطاط ایران

---

1. Engelbert Kaempfer, op. cit. S. 25.

2. Xénophone, *Cyropédie*, I, ii, 2 sq.

تردیدی نیست که برخی از گزارش‌های گزنفون دربارهٔ کورش بزرگ با واقعیت‌های تاریخی ـ که البته به درستی شناخته نیست ـ سازگاری ندارد، اما به اجمال می‌توان گفت که به هر حال آموزش و پرورش ولیعهد در ایران باستان در خلاف جهت شیوه‌های تربیتی خواجه‌سرایان دورهٔ صفوی بوده است. دیدگاه انتقادی نویسندگان اروپایی ناشی از همین تلقّی سنت یونانی و نیز ناظر بر آموزشی است که در دربارهای اروپایی آن زمان به ولیعهد داده می‌شده است.

می‌دانستند. ژان شاردن با تأکید بر تمایز میان نحوهٔ آموزش و پرورش ولیعهد تا زمان شاه عباس و پس از آن، و این‌که شاهزادگان ایرانی تا زمان مرگ پادشاه در انزوای حرمسرا به سر می‌برند، می‌نویسد:

> اینک تصور کنید که این شاهان ایران که در میان گروهی زن و خواجه‌سرا در هوسرانی و بدور از تهذیب اخلاق پرورش یافته، جز حرمسرایی که در آن محبوس‌اند، جایی را ندیده‌اند و هرگز امکان نیافته‌اند قوهٔ تمیز خود را پرورش دهند و چیزی دربارهٔ جهان اطراف خود یاد بگیرند، با کدام تجربه و قابلیت به فرمانروایی کشور دست خواهند یافت. این شاهان جوان چنان پا به دنیا می‌گذارند که گویی از بالای ابرها فروافتاده‌اند و از آن‌جاکه با کمال تأسف، بلافاصله، بردگان چاپلوسی که بر آنان در هر کاری، هر اندازه نادرست و زشت که بوده باشد، آفرین خوانده و می‌توان گفت مانند بتی که ستایش می‌کنند، آنان را در میان خود احاطه می‌کنند، جای شگفتی نیست که این شاهان جوان تسلیم هوس‌های خود می‌شوند و رفتار بیدادگرانه‌ای دارند.[1]

بدیهی است که در عهد شاهی که چنین آموزش و پرورشی یافته باشد، تنها نهادی نیز که از آن به «شاهِ نهاد» تعبیر کردیم، از میان می‌رود و لاجرم، خودکامگی، جای خود را به فتنه یا به قدرت‌یابی بزرگان می‌دهد که کشور را مطابق میل و برای تأمین منافع خود اداره می‌کنند. این‌که در فصل نخست گفته شد که شاه عباس، به عنوان شاه خودکامه و مقتدر، در عین خودکامگی ــ و البته، بهتر است بگوییم، به سبب خودکامگی ــ توانست مصالح «ملّی» کشور را تأمین کند، از این حیث بود که در نظام استبدادی تنها شاه خودکامه یا «شاهِ نهاد»، چنان‌که شاه عباس به عنوان مثال بود، می‌تواند مصالح «ملّی» را تأمین کند. تردیدی نیست که هر شاه خودکامه‌ای «شاهِ نهاد» نیست، چنان‌که نادر شاه با همهٔ اقتداری که پیدا کرده بود، جاه‌طلبی بود که منافعی خصوصی نداشت تا آن را به

1. Jean Chardin, *Voyages*, V, p. 246.

مصالح «ملّی» پیوند دهد و همهٔ اقتدار خود را در راه نابودی کشور به کار گرفت. در عهد شاهی که در نظام استبدادی نمی‌تواند خودکامه باشد،

هر کس به رهایی خود می‌اندیشد. در حالی‌که بزرگان سرگرم داد و ستد هستند، کسی در اندیشهٔ کشور نیست. حتیٰ یک تن در میان انبوه بی‌شمار بزرگان و معتمدان شاه وجود ندارد که به خاطر ندای وجدان و علاقهٔ به مام وطن، مشکلات کشورداری را به شاه بی‌تجربه بنمایاند و به او اندرز دهد که برای تأمین مصلحت عموم (zum Nutzen der Allgemeinheit) سُکّان ادارهٔ کشور را با دستی توانا بگیرد.[۱]

اندکی پایین‌تر، همان انگلبرت کمپفر، بار دیگر، با بازگشتی به همین مضمون، می‌گوید که شاه ارضای هواهای نفسانی خود را دنبال می‌کند و از «خیر عموم» (öffentliches Wohl) روی‌گردان است.[۲] کمپفر دربارهٔ شاهِ نظام استبدادی که خودکامه نیست، می‌نویسد :

ناتوانی شاه به بزرگان و اعیان اجازه می‌دهد تا تنها به منافع خود فکر کنند؛ به زیردستان ستم روا داشته می‌شود، بی‌گناهان شکنجه می‌بینند و به تأمین عدل و داد اعتنایی نمی‌شود. هر کس هدیهٔ بیشتری دهد و استادی خود را در رشوه دادن بهتر ثابت کند، مناصب دولتی را فراچنگ می‌آورد، تا جایی که شاه که می‌بایست چنین مناصبی را بی‌آن‌که تردیدی به خود راه دهد، به شایسته‌ترین افراد تفویض کند، اینک به خواست و هوس بزرگان می‌بخشد. طبیعی است که در کشور همه از دربار سرمشق می‌گیرند و بدین سان، حکّام و داروغه‌ها از مردم باج می‌گیرند و از درآمدهای کشور بویژه خاصه‌ها هر چه بتوانند حیف و میل می‌کنند.[۳]

مفهوم قدرت خودکامه از مهم‌ترین مفاهیمی است که همهٔ سفرنامه‌نویسان

1. Kaempfer, op. cit. S. 30.
2. Kaempfer, op, cit. S. 33.
3. Ibid.

اروپایی تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی دربارهٔ نظام سیاسی ایران به کار گرفته‌اند. این خودکامگی، اگر به معنای نوعی از سلطنت مطلقه و فرمانروایی متمرکز فهمیده شود، نظامی بود که کمابیش، در بسیاری از کشورهای اروپایی آن دوره برقرار بود. تمایزی را که سفرنامه‌نویسان اروپایی میان سرشت شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان و کشورهای اروپایی به تأکید در نوشته‌های خود آورده‌اند، ناظر بر وجهی دیگر از فرمانروایی ایرانیان است و می‌توان آن را روی دیگر سکّهٔ فرمانروایی خودکامه دانست. نیکُلا سانْسون، کشیش کاتولیک که در زمان فرمانروایی شاه سلیمان، جانشین شاه عباس، به ایران سفر کرده و گزارش سفر خود را در کتابی آورده است، به وجوهی از این دو روی سکهٔ فرمانروایی ایرانیان اشاره‌هایی قابل تأمل دارد. شاه عباس با کاردانی و اصلاحات خود نظامی توانمند و منسجم در ایران ایجاد کرده بود و آن‌گاه‌که نیکلا سانسون در عهد جانشینان او به ایران سفر کرد، اساس نظامی که شاه عباس بسامان کرده بود، هنوز برقرار بود. نظام سیاسی ایران، به طور عمده، نظامی استبدادی بود و اقتدار پادشاه که در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشت، بر همگان و همهٔ امور اِشراف داشت. وانگهی، نظام سیاسی ایران تنها به لحاظ اقتدار سیاسی پادشاه مطلق نبود، بلکه به خلاف سلطنت «مطلقه» درکشورهای اروپایی، قلمرو حیات اجتماعی و اقتصادی را نیز در بر می‌گرفت. پادشاه ایران، یکی از ملاکین نبود، بلکه تنها مالک به شمار می‌آمد و هم‌چنان‌که هر اقتداری از او ناشی می‌شد، هر مالکی نیز به وکالت از او حق تمتّع ملکی را در اختیار داشت.[۱] نیکلا سانسون،

۱. پیترو دِلْلا والْله می‌نویسد : «در ایران تقریباً تمام اراضی به شاه تعلق دارد و تاجر و صنعت‌گر و زارع مستقل به طور کلی یا وجود ندارد و یا اگر هست، با وضع بدی زندگی را می‌گذراند، مگر این‌که از شاه یا از یکی از وزرای او حقوق دریافت کند». پیترو دِلْلا والْله، *سفرنامه*، ص. ۳۴۸.

هم‌او در گزارش مذاکرات خود با شاه عباس دربارهٔ تمایز میان سرشت قدرت سیاسی در ایران و کشورهای اروپایی به او توضیح می‌دهد که «روی‌هم‌رفته، کشورهای ما با مشرق‌زمین که در آن‌جا همه چیز به شاه تعلق دارد و همه از مایملک او استفاده می‌کنند و سرباز شاه هستند و هرکجا او بخواهد می‌روند، وضع متفاوتی دارند. [به شاه] گفتم در کشور ماگرچه قسمتی از اراضی به پادشاه تعلق دارد، اما سرزمین‌های زیادی نیز متعلق به

در اشاره به این وجه از اقتدار پادشاه ایران، در سفرنامهٔ خود می‌نویسد :

> می‌توان گفت که همهٔ ایران، مِلْک اربابی (domaine) پادشاه است، زیرا اگر زمینی در مالکیت اربابان و بزرگان قرار دارد، به لطف پادشاه است و هرگاه او بر ارباب یا بزرگی خشم گیرد، املاک او را ضمیمهٔ املاک خود می‌کند. حتیٰ فرزندان بزرگانی که نسبت به شاه وفادار می‌مانند، وارثان پدران خود به شمار نمی‌آیند، مگر این‌که پادشاه خلاف آن اراده کرده باشد.[1]

در این نظام خودکامه، پادشاه تنها نهاد کشور بود و نکتهٔ قابل تأمل که همهٔ سفرنامه‌نویسان اروپایی در تمایز با شیوهٔ فرمانروایی کشورهای خود به آن اشاره کرده‌اند، وجود نهادها ــ و بویژه نهادهای محدودکنندهٔ اقتدار پادشاه ــ در نظام‌های خودکامه در کشورهای اروپایی و فقدان آن نهادها در ایران است تا جایی که به گفتهٔ سفرنامه‌نویسان، در ایران، حتیٰ فرمان‌های پادشاه را ثبت نمی‌کنند، بلکه اجرا می‌کنند. یکی از ویژگی‌های نظام‌های سلطنتی در کشورهای اروپایی وجود نهادها ــ و چنان‌که گذشت، قانون‌های عرفی بنیادین که از آن‌ها به «قانون‌های اساسی» تعبیر می‌شد ــ بود که پادشاه تنها در محدودهٔ آن‌ها می‌توانست فرمانروایی کند. دستگاه دیوانی منظمی که در سده‌های میانه در کشورهای اروپایی به وجود آمد و با آغاز دوران جدید بسط پیدا کرد، در تمایز با سلطنتی بود که در آن پادشاه یگانه نهاد کشور به شمار می‌آمد. سانسون در اشاره‌ای به این وجه از نظام سلطنتی در ایران می‌نویسد :

> گمان نمی‌کنم، در دنیا حکومتی خودکامه‌تر از حکومت ایران وجود داشته باشد. قدرت پادشاه چنان مطلق است که برای اجرای

اتباع اوست که چون آن‌ها را از پادشاه دریافت نکرده‌اند، مجبور نیستند به جنگ بروند، مگر این‌که حقوق مناسبی به آن‌ها داده شود یا خودشان داوطلب این کار شوند و بالطبع تعداد این‌گونه اشخاص قلیل است.» پیترو دِلّا والّله، همان، ص. ۲۴۶.

1. Nicolas Sanson, *Voyage ou relation de l'état présent du Royaume de Perse*, p. 96-7.

فرمان‌های او نیازی به ثبت آن‌ها نیست، بلکه شاه اختیار جان رعیت را دارد، بی‌آن‌که حتیٰ شورای خود را در جریان فرمان‌های خود قرار دهد.[1]

دو فقره‌ای که از سفرنامهٔ نیکلا سانسون نقل شد، تنها ناظر بر وجهی از شیوهٔ فرمانروایی خودکامهٔ ایران است؛ در نظام فرمانروایی ایران، بویژه در دورهٔ صفویان، از سویی، شمار شاهان مقتدر، مانند شاه اسماعیل و شاه عباس، بسیار اندک بود و از سوی دیگر، سستْ‌عنصری شاهان موجب شده بود قدرت واقعی به دست گروه‌هایی بیفتد که به نوعی قدرتی در درون قدرتِ حکومتیِ متمرکز بودند. برآمدن مراکز قدرت و تقسیم قدرت سیاسی، در آغاز دوران جدید در کشورهای اروپایی، یکی از عوامل محدودیت قدرت شاه خودکامه بود. تحول از نظام سلطنت مطلقه به مشروطه در کشورهای اروپایی به دنبال پیدا شدن همین مراکز قدرت امکان‌پذیر شد. در این دوره، در کنار اقتدار شاه خودکامه، اشرافیت به عنوان نهادی توانمند و دارای منافع و مصالحی روشن پدیدار شد. تأمین منافع اشرافیت مستلزم داشتن سهمی از اقتدار سیاسی بود و همین مشارکت در قدرت سیاسی، به تدریج، اشرافیت کشورهای اروپایی را به نهادی استوار در کنار نهاد شاهی خودکامه تبدیل کرد. نظام مشروطه، در کشورهای اروپایی، فرآوردهٔ ایجاد نهادهایی است که در درون نظام متمرکز قدرت خودکامه، اما در پیوند با آن برای تأمین منافع خود عمل می‌کردند. برعکس، در ایران دورهٔ صفوی، اشرافیت، چنان‌که تفصیل آن پایین‌تر خواهد آمد، به عنوان گروه‌های دارای نفوذ و منافعی که می‌توانستند مدعی داشتن سهمی از قدرت سیاسی باشند، وجود نداشت؛ در نظام خودکامهٔ ایران، جایی برای «مشارکت» در قدرت سیاسی وجود نداشت و از این‌رو، خاندان‌های صاحب نفوذ و بزرگان کشور، نخستین قربانیان دگرگونی‌های سیاسی ایران بودند. وانگهی، فضای ناامنی دایمی که از ویژگی‌های نظام خودکامهٔ ایران بود، موجب شده بود شاه

1. Sanson, op. cit. p. 109.

نتواند در فرمانروایی به خاندان‌های قدیمی تکیه کند و در دورهٔ صفویان، خواجگان حرمسرای شاهی که بیشتر از تبار بیگانگانِ در خدمت شاه و به سبب وضعیت جسمی خود فاقد عُلقه‌های خانوادگی بودند، به بزرگان و تصمیم‌گیران کشور تبدیل شدند. سانسون دربارهٔ جایگاه و اهمیت خواجگان در دربار صفویان می‌نویسد:

> در جریان هیچ یک از رایزنی‌هایی که در شورای سلطنتی ــ یا conseil du Roy ــ دربارهٔ امور کشوری صورت می‌گیرد، تصمیمی گرفته نمی‌شود. در آن شورا تنها دربارهٔ راه‌های عملی بحث می‌شود، اما اجرای آن‌ها به شورای خاصی (conseil privé) محول می‌شود که از خواجه‌سرایان بلندپایه تشکیل شده است. در این شورا دربارهٔ مهم‌ترین امور حکومت تصمیم گرفته می‌شود. صدر اعظم و دیگر بزرگان کشور چیزی دربارهٔ این شورا نمی‌دانند. این خواجه‌سرایان اهل نظرند و پادشاه به وفاداری آنان اعتماد دارد.[1]

از آن‌چه سانسون دربارهٔ نقش خواجگان در نظام حکومتی ایران می‌گوید، می‌توان به یکی از رازهای انحطاط ایران در این دوره و فروپاشی شاهنشاهی صفویان به دنبال یورش افغانان پی برد. در فرمانروایی صفویان، سنت باستانی ایرانیان که برابر آن شاهزادگان از آموزش و پرورش ویژه‌ای برخوردار می‌شدند تا بتوانند پس از جلوس بر تخت شاهی رهبری کشور را با اقتدار کامل به دست گیرند، فراموش و حرمسرای شاهی به کانون اصلی ادارهٔ کشور تبدیل شد. تدبیر امور زنان بی‌شمار شاهان تنها به دست خواجگان حرمسرا امکان‌پذیر می‌شد و شاهزادگان نیز برای جلوگیری از هر گونه توطئه، اگر کشته یا زندانی نمی‌شدند، در حرمسرا نگهداری می‌شدند. این‌که در احوال برخی از شاهان صفوی نوشته‌اند که تا زمان به سلطنت رسیدن از حرمسرا بیرون نیامده بوده و سواری نمی‌دانسته

1. Sanson, op. cit. p. 144-5.

است،[1] مبین آموزش و پرورشی است که تنها می‌توانست راه سقوط و فروپاشی ایران را هموار کند. سانسون می‌نویسد:

> ادارهٔ امور شاهزادگان بر عهدهٔ یکی از خواجه‌سرایان است. همهٔ امور کشور در دست یک خواجه‌سراست و هم‌او شاهزاده‌ای را که پادشاه خواهد شد، انتخاب می‌کند، او را بر تخت سلطنت می‌نشاند، با مرگ پادشاه ترتیبی اتخاذ می‌کند که او را به رسمیت بشناسند و بالاخره همین خواجه‌سرایان ادارهٔ قصر پادشاه را بر عهده دارند.[2]

سانسون یکی از نخستین سفرنامه‌نویسان اروپایی است که به جایگاه حرمسرای شاهی و قدرت مخرب خواجگان در فرمانروایی صفویان اشاره کرده است. در نظام فرمانروایی خودکامهٔ ایران که جز شاه هیچ نهاد دیگری وجود نداشت، امور کشور یا در دست فرمانروایان مقتدر و خودکامه‌ای مانند شاه عباس قرار داشت که دست‌کم توان تأمین برخی مصالح «ملّی» را داشتند و یا در دوره‌هایی که شاه مقتدری وجود نداشت، خواجگان و زنان حرمسرا برای تأمین منافع شخصی خود کشور را به لبهٔ پرتگاه سوق می‌دادند. روی دیگر سکهٔ فرمانروایی خودکامه در ایران، سست‌عنصری شاه و ضعف قدرت مرکزی و لاجرم فروپاشی کشور بود و از آن‌جاکه شمار شاهان سست‌عنصر بسی بیشتر از فرمانروایان مقتدر بود، در هزارهٔ دورهٔ اسلامی ایران تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نهادهای استواری به وجود نیامد.

جانس هَنْوی، بازرگان انگلیسی، در واپسین سال‌های فرمانروایی شاه سلطان

۱. جِمِلّی کارِری که به هنگام مرگ شاه سلیمان و تاجگذاری شاه سلطان حسین در اصفهان به سر می‌برد، می‌نویسد: «روز سه شنبه اطلاع حاصل شد که از آن‌جاکه شاه پروردهٔ حرمسرا بود، در باغ حرم مشغول یادگرفتن سوار شدن بر اسب است تا بتواند در میان جمعیت ظاهر شود، زیرا سیاست عجیب دربار ایران که با همهٔ دربارهای دیگر تفاوت دارد، ایجاب می‌کند که هیچ کس، حتیٰ بزرگان کشور، از وجود جانشین شاه خبری نداشته باشند. خواجه‌سرایان که در حرمسرا در خدمت شاهزادگان هستند، این سرّ را مانند رازی دینی حفظ می‌کنند.» Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, II, p. 160

2. Sanson, op, cit. p. 145.

حسین و آغاز کار نادر شاه در ایران به سر می‌برد و در کتاب مفصلی گزارش سفر و تأملات خود دربارهٔ نظام سیاسی ایران را به تفصیل آورده است. او بازرگانی مسیحی بود و از دیدگاه منافع و خواست‌های خود در امور کشور میزبان نظر می‌کرد، اما همین فاصلهٔ هَنْوی نسبت به جریان امور و دیدگاه نقادانهٔ او موجب شده است که در گزارش خود نکته‌های جالب توجهی دربارهٔ سرشت فرمانروایی ایران و علل و اسباب انحطاط آن بیاورد. حسّاس بودن زمان حضور هَنْوی در ایران در آستانهٔ فروپاشی شاهنشاهی صفوی نیز سبب شده است که گزارش او از حوادث کشور و تأملات او دربارهٔ آن‌ها اهمیت خاصی برای فهم دگرگونی‌های تاریخ ایران داشته باشد، زیرا اگرچه روند انحطاط ایران سده‌ای پیش از فروپاشی آن به دنبال یورش افغانان آغاز شده بود، اما سوءِ فرمانروایی شاه سلطان حسین، واپسین شاه صفوی، نقشی تعیین‌کننده در فروپاشی شاهنشاهی صفویان داشت تا جایی که حتیٰ در نوشته‌های تاریخی ایران نیز اشاره‌هایی به آن آمده است. به اجمال می‌توان گفت که در تاریخ ایران هرگز تعارض میان الزامات زمانه و نهاد شاهی به درجه‌ای نرسیده بود که در زمان شاه سلطان حسین و در واقع، اگر امکان اصلاحی نیز می‌توانست وجود داشته باشد، با انتخاب شاهزاده‌ای که به «ملّاحسین» شهرت داشت، از میان رفت. در همهٔ نوشته‌های تاریخی دربارهٔ رفتار و کردار پادشاه ایران سخن بسیار گفته شده است، اما جانس هَنْوی، در گزارش خود، برخی از تعارض‌های جدّی رفتار او را از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی و نه اخلاق خصوصی برجسته کرده است.

> طبع او چنان ملایم بود که به سستْ‌عنصری نزدیک‌تر بود و از این‌رو، نمی‌توان آن را در شمار فضیلت‌های او آورد. از آن‌جا که سخت پای‌بند مذهب خود بود، می‌توان او را مردی شریف دانست، اما تنبلی، زنبارگی و شرب مدام او به درجه‌ای بود که شایستهٔ پادشاهی نبود. از این‌رو، به جای آنکه به راستی پادشاه باشد، به

ظاهر سلطنت می‌کرد و تنها کسانی مورد توجه او قرار می‌گرفتند که وسایل عیش و نوش او را فراهم می‌آوردند.[1]

اشارهٔ جانس هَنْوی به عدم تعادل رفتار پادشاه ایران از این حیث جالب توجه است که او عدم تعادل را از عوامل مهم انحطاط ایران می‌داند، زیرا تمدنی که نتواند تعادلی میان جنبه‌های متنوع فرهنگ خود و بیشتر از آن، رفتارهای مردم آن کشور برقرار کند، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، بویژه اگر این عدم تعادل در رأس هرم قدرت سیاسی بوده باشد. زهد بیش از حدّ شاه ایران توأم با شُربِ مدام او، اگر رفتار زاهدانه از سر ریا و سالوس نبوده باشد، نشانی از عدم تعادل شاه سلطان حسین داشت. وانگهی، شاه ایران که می‌بایست در اندیشهٔ تأمین مصالح «ملّی» و خود تجسّم آن مصالح باشد، چنان‌که هَنْوی می‌گوید، تنها در اندیشهٔ خوش‌باشی‌های خود بود. این عدم تعادل از محدودهٔ دربار فراتر می‌رفت و به نوعی در جایْ‌جای جامعهٔ ایران عهد صفوی جریان داشت. دربار، در این عهد، آیینه‌ای از جامعهٔ ایران بود که فساد و تباهی همهٔ عرصه‌های آن را فراگرفته بود و جامعهٔ ایران، چنان‌که پایین‌تر گفته خواهد شد، «بوزینه‌وار» از تباهی‌های دربار تقلید می‌کرد. از سوی دیگر، جانس هَنْوی، مانند بسیاری از سفرنامه‌نویسان اروپاییِ پیش از خود، قدرت گرفتن خواجه‌سرایان در دربار صفوی را یکی از آفت‌های نظام سیاسی ایران می‌داند. هَنْوی به درستی اشاره کرده است که روی دیگر سکّهٔ شاه سستْ‌عنصر، قدرت گرفتن خواجه‌سرایان بود و ثروت‌اندوزی هم‌چون «سیمانِ» نظامی به شمار می‌آمد که از پای‌بست ویران بود. هَنْوی می‌نویسد:

خواجه‌سرایان که ... قدرت واقعی را به دست آورده بودند، می‌توانستند به نمایندگی از طرف پادشاه هدایا و مناصبی به افراد ببخشند و در این امر، شایستگی جایی نداشت. مقامات به کسانی داده می‌شد که پول بیشتری پرداخت می‌کردند. همهٔ مشکلات با

1. Jonas Hanway, *An historical account of British trade*, II, p. 103.

پول حل می‌شد و ثروت هنگفتی که به این وسیله به دست می‌آمد، به جای آن‌که حس طمع خواجه‌سرایان پست را اقناع کند، آنان را حریص‌تر کرد. پی‌آمدهای این نابسامانی در سراسر کشور آشکار می‌شد. سپاهیان که بر اثر بی‌نظمی و کمی مواجب دلسرد شده بودند، با اکراه خدمت می‌کردند. دزدان در راه‌ها به راهزنی پرداختند و بازرگانی دچار وقفه شد. صاحب‌منصبان اداری که در نتیجهٔ خرید مناصب خود بی‌پول شده بودند، به مردم ظلم و ستم می‌کردند و با گستاخی به تاراج اموال آن‌ها می‌پرداختند.[1]

در واپسین ماه‌های فرمانروایی شاه سلطان حسین، در حالی‌که همهٔ عرصه‌های کشور دستخوش آشوب و نابسامانی بود و تار و پود امور هر روز بیشتر از هم می‌گسیخت، شاه که می‌بایست بیش از دیگران بیدار و بر جریان امور نظارت داشته باشد، به گفتهٔ هَنْوِی در رؤیای پیدا کردن پول برای به پایان رساندن ساختمان باغ و کاخ فرح‌آباد بود.

شاید بتوان گفت که در ایران، شاه سلطان حسین تنها کسی بود که از نابسامانی‌های کشور آگاهی نداشت و از آن‌جا که در خوش‌باشی‌های حرمسرا غوطه‌ور بود، فریاد ستم‌دیدگان به گوش او نمی‌رسید. خواجه‌سرایان تا حد زیادی توانسته بودند بزرگان و حکام ایالات را با تفویض قدرت به برادر کهتر آنان به اطاعت از خود وادار کنند. میان بزرگان دربار، مانند همهٔ ملّت، دو دستگی حاکم بود و آنان از این وضع ناخرسند نبودند و از دستورهای این شورای آلوده به رسوایی تبعیت می‌کردند.[2]

بی‌خبری شاه سلطان حسین که در نوشتهٔ هنوی اشاره‌ای اجمالی، اما گویا و صریح به آن آمده، از نکته‌هایی است که گزارش آن را همهٔ سفرنامه‌نویسان زمان او آورده‌اند، ولی آن‌چه در این مورد ناگفته مانده، این واقعیت است که حرمسرا

1. Jonas Hanway, op, cit. II, p. 104. 2. ibid.

در دورهٔ صفوی به آفت بزرگ فرمانروایی تبدیل شده بود و این امر منحصر به دورهٔ شاه سلطان حسین نبود. افزون بر این، جانس هَنْوی به نکتهٔ پراهمیت دیگری اشاره می‌کند که در واپسین فصل این جلد به آن باز خواهیم پرداخت و آن «دو دستگی» میان گروه‌های مردم و نیز کارگزاران دولتی است. ایجاد اختلاف و دو دستگی در میان مردم از اقدامات مخرّب شاه عباس بود. شاه عباس که در بیرون حرمسرا و دور از مناسبات قدرت درون دربار بالیده بود، برای تحکیم پایه‌های قدرت خود به دو دستگی میان مردم و کارگزاران دامن زد و آن را هم‌چون میراث شومی برای جانشینان خود باقی گذاشت. جانس هَنْوی به درستی اشاره می‌کند که برادران کهتر شاهزادگان و حکام ایالات در خدمت خواجه‌سرایان بودند و اینان از طریق آنان بر همهٔ کارهای ایالات نظارت داشتند. در عهد شاه سلطان حسین، دو دستگی در میان مردم و درباریان به درجه‌ای رسیده بود که کارهای کشور یکسره مختل شد و با آغاز یورش افغانان امکان واکنش از مردم و بزرگان را سلب کرد.

پایان فرمانروایی صفویان، پایان دوره‌ای از تاریخ ایران و آغاز انحطاط ایران بود و از این‌رو، اغراق نخواهد بود که بگوییم تقدیر تاریخی ایران با فروپاشی آن در این دوره به طور بازگشت ناپذیری رقم خورد. هم‌زمان با برآمدن صفویان، اروپا از خواب گران سده‌های میانه بیدار شد و در طول دو سده و نیمی که صفویان بر ایران فرمان می‌راندند، اروپا جایگاه خود در نظام مناسبات جهانی را برای همیشه تثبیت کرد. بر عکس، در سدهٔ دوم فرمانروایی صفویان، ایران به طور بازگشت ناپذیری در سراشیب انحطاط افتاد و برای همیشه جایگاه خود را در مناسبات جهانی از دست داد. عادت بر این جاری شده است که تکوین ایران کنونی را به دورهٔ صفوی ـ که برخی از تاریخ‌نویسان آن را نوعی «نوزایش» برای تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی دانسته‌اند ـ نسبت دهند، اما در این ارزیابی به جنبه‌های منفی آن دوره و اسباب انحطاط ایران توجهی نشده است. با سقوط شاهنشاهی صفویان به دنبال یورش افغانان و ظهور نادر شاه که در آغاز در کسوت سرداری مقتدر کمر به نجات ایران بست، کشور از وضعیت ضعف و

زوال خارج شد. نادر وحدت سرزمینی ایران را با سرکوبی شورشیان و دفع دشمنان بازگرداند، اما ماجرای سردار و پادشاه به پایان نرسیده بود. سستْ‌عنصری شاه سلطان حسین ایران را بر باد داده بود، اما سرنوشتی نیز که به واسطهٔ اقتدار سردار توانمند در انتظار کشور و مردم آن بود، تفاوت آشکاری با سلفِ سستْ‌عنصر او نداشت. همان جانس هَنْوی در گزارش خود از زندگی نادر شاه به برخی از پی‌آمدهای سرداری و سلطنت او اشاره‌های جالب توجهی آورده است. پایین‌تر، بار دیگر، به مورد نادر شاه و جایگاه او در تاریخ دگرگونی‌های سیاسی ایران ــ که نه از پادشاهان مقتدر خودکامه بود و نه در شمار شاهان سست‌عنصری مانند شاه سلطان حسین ــ بازخواهیم گشت، اما پیش از این یکی دیگر از نکته‌هایی را که در گزارش سفرنامه‌نویسان آمده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اشارهٔ اروپاییانی که در دورهٔ فرمانروایی صفویان به ایران سفر کرده و گزارش سفر خود را نوشته‌اند، به قدرت نامحدود شاه و نظام استبدادی ایران، از سویی، برخاسته از تجربهٔ تحولات تاریخی و اجتماعی در اروپاست که جامعه‌شناس معاصر آلمانی، نوربرت الیاس، به آن اشاره کرده و از سوی دیگر، ناشی از دگرگونی‌های اندیشهٔ سیاسی است و تنها با تکیه بر توضیح چنین دگرگونی‌هایی است که می‌توان تمایز میان نگاه و تبیین سفرنامه‌نویسان اروپایی و بی‌توجهی تاریخ‌نویسان به توضیح مشکلات تاریخ ایران را فهمید. البته، توصیف خودکامگی نظام حکومتی ایران، به گونه‌ای که در سفرنامه‌های بیگانگان آمده، تنها بخشی از توضیحی است که در این نوشته‌ها آمده و بدون تبیین مقولهٔ فقدان اشرافیت و جایگاه ویژه‌ای که این مقوله در سفرنامه‌ها دارد، قابل درک نیست. پیش از آوردن فقراتی از سفرنامه‌ها دربارهٔ فقدان اشرافیت در ایران، اشاره به آن‌چه الیاس از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی دربارهٔ دربار فرانسه می‌گوید، ضروری است.[۱] فقدان اشرافیت در ایران، یکی دیگر از نکته‌های پراهمیتی است

۱. یادآور می‌شویم که موضوع جایگاه اشرافیت در نظام‌های سلطنتی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی نیز از مباحث اساسی بوده است. در این فصل نمی‌توان به آن بحث پرداخت، اما

که در همهٔ سفرنامه‌های بیگانگان به آن اشاره شده و شگفت این‌که در نوشته‌های تاریخی ایرانی اشاره‌ای به این مطلب نیامده است. با توجه به آن‌چه پیش از این گذشت و در فصل مربوط به اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان نیز خواهد آمد، می‌توان دریافت که به سبب فقدان اندیشه‌ای تاریخی در سده‌های متأخر دورهٔ اسلامی مفاهیم و مقولات چنین بحثی تدوین نشد. وانگهی، به دنبال یورش مغولان و بویژه در دورهٔ گذار، تاریخ‌نویسی در انحصار دبیران درباری درآمد که به طور عمده گزارش‌نویسان روایت رسمی کارها و جنگ‌های شاهان بودند و نوشتهٔ آنان از هرگونه تأمل نظری در حوادث تاریخی تهی بود. واقعیت تاریخی قدرت سیاسی و سلطنت در ایران نیز ساختار متفاوتی با تحول تاریخی کشورهای اروپایی پیدا کرد که قدرتی خودکامه و متمرکز بود و هیچ‌گونه تأمل نظری را برنمی‌تابید. برعکس، سفرنامه‌نویسان بیگانه بر حسب معمول از کشورهایی می‌آمدند که از سویی، ساختار قدرت سیاسی در آن کشورها در

همین قدر اشاره می‌کنیم که بویژه در اندیشهٔ سیاسی انگلیسی و فرانسوی سده‌های هفدهم و هیجدهم دربارهٔ جایگاه و اهمیت اشرافیت بحث‌های پردامنه‌ای صورت گرفته است. به عنوان مثال، منتسکیو در *روح‌القوانین* در این باره می‌نویسد: «قدرت‌های میانجی، تابع و وابسته سرشت فرمانروایی سلطنتی، یعنی حکومتی را که در آن تنها یک نفر با اتکای به قانون‌های اساسی (lois fondamentales) فرمان می‌راند، قوام می‌بخشند ... این قانون‌های اساسی، به ضرورت، ناظر بر مجراهای میانجی هستند که قدرت در آن‌ها جریان پیدا می‌کند، زیرا اگر در دولتی تنها ارادهٔ گذرا و هوس‌های یک فرد وجود داشته باشد، هیچ چیز ثابت و بنابراین، قانون‌های اساسی وجود نخواهد داشت. طبیعی‌ترین قدرت میانجی وابسته، قدرت اشرافیت است. اشرافیت، به نوعی، جزئی از ماهیت نظام سلطنتی است که اصل بنیادین آن در این عبارت آمده است که *جایی‌که پادشاه نباشد، اشرافیت وجود ندارد و آن‌جایی‌که اشرافیت وجود نداشته باشد، پادشاه وجود نخواهد داشت*، بلکه تنها حاکم مستبد وجود دارد.»

Montesquieu, *Oeuvres complètes*, II, ii, 4, p. 247

منتسکیو در جای دیگری از *روح‌القوانین* دربارهٔ اهمیت وجود «حدود» در برابر قدرت می‌نویسد: «تجربهٔ ابدی بر این جاری شده است که هر فردی که از قدرت بهره‌ای داشته باشد، تا جایی به سوءِ استفاده از آن میل می‌کند که حدودی در برابر آن وجود نداشته باشد.»

Montesquieu, *Oeuvres complètes*, I xi, 4.

تحول تاریخی خود پیچیدگی‌هایی پیدا کرده بود و از سوی دیگر، این تحول تاریخی مبتنی بر نظریه‌پردازی و برخاسته از تأملی نظری بود و همین عوامل به بیگانگانی که با نظام سیاسی ایران آشنایی پیدا می‌کردند، امکان می‌داد تا در پرتو عمل و نظر مغرب‌زمین اشاراتی بامعنا دربارهٔ آن بیاورند.

پیش از پرداختن به فقراتی از نوشته‌های بیگانگان دربارهٔ فقدان اشرافیت در ایران اشاره‌ای به اشرافیت و جایگاه آن در قدرت سیاسی ضروری است. در فصل نخست بر کشتارهای مکرر در درون دربار و اطرافیان شاه تأکید کردیم و گفتیم که قدرت خودکامهٔ شاه بر شاهزادگان و بزرگان و اعیان کشور اِعمال می‌شد و حتیٰ آنان نیز از خشم شاه یا بیشتر از آن از مناسبات قدرتی که منطقی نداشت و ناظر بر مصالح نبود، در امان نبودند و این امر یکی از موانع تشکیل اشرافیت در ایران بود. خودکامگی و قدرت سیاسی متمرکز، چنان‌که گذشت، همهٔ فضای مناسبات سیاسی را اشغال می‌کرد و جایی برای استوار شدن پایه‌های قدرت نیروهایی که می‌توانستند در تمایز و هماهنگی با شاه عمل کنند، باقی نمی‌گذاشت، در حالی‌که تاریخ‌نویسان، پیدایش اشرافیت درباری را از مهم‌ترین تحولات سدهٔ شانزدهم دانسته و از آن به «انقلاب» تعبیر کرده‌اند. نوربرت الیاس به نقل از تاریخ‌نویسی فرانسوی آورده است که «در سدهٔ شانزدهم در فرانسه چیزی نو پدید آمد و آن جامعهٔ اشرافی بود. اشرافیت به طور اساسی جانشین نظام فئودالی شد و این خود انقلابی به شمار می‌آمد».[1] به گفتهٔ نوربرت الیاس، که دربارهٔ تاریخ و جامعه‌شناسی دربار و سلطنت به پژوهش پرداخته است، در سده‌های هفدهم و هیجدهم، در بسیاری از کشورهای اروپای غربی، دربار به نوعی نهاد مرکزی در جامعه تبدیل شده بود و هم‌چون اُسوه و سرمشقی برای جامعه به شمار می‌آمد. در این سده‌ها دربار و جامعهٔ درباریان، عاملی تعیین‌کننده بودند و جامعهٔ شهری در همهٔ امور از آن تقلید می‌کرد. به گونه‌ای که پیش از انقلاب فرانسه گفته می‌شد، «شهر، هم‌چون "بوزینهٔ" دربار بود [و از آن

1. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, S. 241.

تقلید می‌کرد].»[1] پیش از این نیز دیدیم که انگلبرت کمپفر، به مناسبت بحث از دربار ایران، آن را سرمشق تباهی اخلاق مردم دانست.

الیاس بر این نکته تأکید کرده است که دربار «مؤثرترین عضو» ساختار اجتماعی «نظام قدیم» بود. سلطهٔ پادشاه بر کشور، در واقع، ادامهٔ اِعمالِ اقتدار شهریار بر خاندان و دربار خود بود. لوئی چهاردهم به عنوان اوج و نقطهٔ عطف این تحول کوشش می‌کرد تا کشور را مانند ملک شخصی خود و به عنوان ادامهٔ دربار اداره کند. برای فهم بهتر معنای این اقدام باید این نکته را به خاطر داشت که دربار برای لوئی چهاردهم ـ بدون تردید بیشتر از شاهانی که در برابر دشمن در رأس ارتش خود جنگیده بودند ـ میدان فعالیت بلاواسطه و نخستین میدان بود و کشور، که شاه جز از طریق میانجی‌ها در آن نمی‌توانست عمل کند، در نظر او تنها در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشت. هر امری که به مِلْکِ گستردهٔ او، یعنی کشور، مربوط می‌شد می‌بایست نخست از «صافی» دربار می‌گذشت و هیچ امری نیز نمی‌توانست بدون گذشتن از «صافی» دربار از شاه به کشور برسد. مقتدرترین پادشاهان نیز از طریق درباریان در کشور عمل می‌کردند و بدین سان، دربار و حیات دربار خاستگاه همهٔ تجربه‌ها و دریافتی بود که شاهان خودکامهٔ «نظام قدیم» از عالم و آدم پیدا می‌کردند. «از این‌رو، جامعه‌شناسی دربار، در عین حال، جامعه‌شناسی سلطنت نیز هست.»[2] بدیهی است که جامعهٔ دربار، این نمونهٔ بارز میدان عمل شاهان، نمی‌توانست از پی‌آمدهای گسترش تدریجی و دائمی قلمرو آنان بر کنار بماند. در پایان این تحول، نتیجهٔ ضروری آن، ادارهٔ کشوری بزرگ از سوی «رئیس خاندان شاهی» از مجرای دگرگونی دربار، این «خانهٔ شاه»، بود. آشکارترین فرآوردهٔ این تأثیر متقابل میان گسترش قلمرو کشور و دربار شاهی، کاخ یا دربار ورسای بود که در آن‌جا «خصوصی‌ترین» اعمال شاه

1. Norbert Elias, op. cit. S. 62.

نوربرت الیاس به نقل از تاریخ‌نویس فرانسوی، هیپولیت تِن، می‌نویسد که «سلطنت دربار را ایجاد کرده و دربار جامعهٔ با تمدن را». Norbert Elias, op. cit. S. 120

2. Elias, op. cit. S. 69.

به صورت تشریفاتی دولتی پدیدار می‌شد، هم‌چنان‌که هر عمل دولت نیز شکل موفقیت شخصی شاه را به خود می‌گرفت.[۱]

خود شاه از کسانی بود که علاقه ویژه‌ای به استوار شدن پایه‌های اشرافیت به عنوان قشری متمایز و جدا از دیگران داشت، زیرا او خود را یکی از اعیان و نخستین آن‌ها می‌دانست. با از میان بردن اشرافیت، شاه، در واقع، به اشرافیت خاندان خود نیز پایان می‌داد.[۲] قدرت و اقتدار شاه برآیند تعادل ناپایدار میان گروه‌ها بود و قدرت‌یابی هر یک از گروه‌ها می‌توانست اقتدار شاه، موقعیت دیگر گروه‌ها و تعادل اجتماعی را تهدید کند. از این‌رو، شاه بیش از دیگران به «حفظ تعادلِ پیوسته ناپایدار و متزلزلِ» نیروها علاقه‌مند بود. اگرچه شاه پیوندی نَسَبی با اشرافیت داشت، اما به هیچ‌وجه نمی‌توانست امتیازی به آنان قائل شود، زیرا این امتیاز، تعادل نیروها را به مخاطره می‌انداخت، هم‌چنان‌که شاه نمی‌توانست بدون این‌که محدودیتی برای گروه‌های «بورژوا» ایجاد کند، امتیازی به آنان بدهد. شاه «می‌بایست اشرافیت را برای تأمین تعادل کشور حفظ می‌کرد، اما در عین حال می‌بایست از اشراف فاصله می‌گرفت.»[۳] نوربرت الیاس توضیح داده است که در نظام پیش از انقلاب فرانسه مناسبات میان گروه‌های اجتماعی خالی از ابهام نبود، به گونه‌ای که شاه که خود به اشرافیت بستگی داشت، مشکل می‌توانست از آنان فاصله بگیرد و به همین دلیل، اشرافیت که در رأس هرم اجتماعی قرار داشت، خطری دائمی برای شاه به شمار می‌آمد.[۴] در واقع، «سلطنت مطلقه» جز به معنای از میان برداشتن همهٔ گروه‌های اجتماعی و ایجاد تعادلی کمابیش «پایدار» به نفع شاه نبود و بر پایهٔ پژوهش‌های الیاس می‌توان گفت که ایجاد چنین تعادلی در کشورهای اروپایی با توجه به ساختار اجتماعی، نهادهای سیاسی و اندیشهٔ سیاسی سلطنت، امری بسیار مشکل بوده است. وانگهی، تنش‌های سیاسی میان گروه‌های اجتماعی در این کشورها و تعادل رابطهٔ نیروهای سیاسی در قلمرو منافع مشترک بالاتری انجام می‌شد که پویایی

1. Elias, op. cit. S. 70.
2. Elias, op. cit. S. 178.
3. Elias, op. cit. S. 265.
4. Elias, op. cit. S. 270.

ویژه‌ای به هیأت اجتماعی و سامان سیاسی می‌داد و کلّیّت آن را به مخاطره نمی‌انداخت. از آن‌چه دربارهٔ تاریخ ایران در دورهٔ گذار گفته شد، می‌توان به تمایز بنیادین میان سامان‌یابی رابطهٔ نیروهای اجتماعی و سیاسی در ایران و ایجاد و حفظ تعادل ناپایدار کشورهای اروپایی پی برد. «تعادل پایدار» نظام خودکامهٔ ایران در دوره‌های قدرت مطلق پادشاهان مقتدر، نه نشان استواری نظام، بلکه مبین ناآگاهی نسبت به «ناپایداری تعادل» هر نظام سیاسی بود، در حالی‌که آگاهی از رابطهٔ نیروها و ناپایداری آن‌ها به گونه‌ای که در کشورهای اروپایی ایجاد شده بود، زمینه‌ای را فراهم کرد تا شاه و گروه‌های اجتماعی بتوانند «تعادل ناپایدار» رابطهٔ نیروهای خود را در درون و با توجه به منافع مشترک بالاتری سامان دهند که بیشترین بهره را برده باشند و اساس نظام نیز به خطر نیفتد. این تمایز و تنش مصالح عمومی و منافع خصوصی و آگاهی از پیوستگی میان آن‌ها در درون یک کلِّ منسجم، یکی از عمده‌ترین وجوه عمل و نظر فرهنگ و تمدن غربی است.

نوربرت الیاس توضیح داده است که شاه نیز به دلایل ویژه‌ای وابسته به اشرافیت و منزلت اجتماعی و سیاسی آن بود. نخست این‌که او در جامعه‌ای عمل می‌کرد که سلیقه‌ها و انتخاب‌های آن را پذیرفته بود. وانگهی، شاه برای رویارویی با بورژوازی به اشرافیت نیازمند بود، زیرا تعادل ناپایدار میان آن دو به او امکان می‌داد تا انحصارهای اساسی را در اختیار داشته باشد. «سیاست شاه، در واقع، ناشی از علاقهٔ او به حفظ اشرافیت به عنوان گروهی از نخبگان، تأمین تعادل تنش میان اشرافیت و بورژوازی و جلوگیری از این امر است که یکی از آن دو نیرومند و دیگری دچار ضعف بشود.» اشرافیت نیز مانند بورژوازی به طور یک‌سویه وابسته به شاه نبود؛ وجود شاه هم مستلزم وجود و بقای اشرافیت بود، اما به یقین وابستگی هر یک از اشراف به عنوان فرد به شاه بیشتر از وابستگی شاه به فردْفرد اشرافیت بود. شاه نه به گونه‌ای که اشرافیت اعتقاد داشت، تنها عامل سرکوب اشرافیت بود و نه چنان‌که بورژوازی تصور می‌کرد، حامی آن،

بلکه هم سرکوب‌گر بود و هم حامی.[1] الیاس در توضیح روند تکوین نهاد دولت نیز با تکیه بر اهمیت دربار می‌نویسد که دربار مکانی است که رقابت برای کسب نفوذ میان گروه‌های اجتماعی صورتی انحصاری به خود می‌گیرد. شاه، آزادانه، کلید این انحصار را در دست داشت، اما اختیار او بی‌کرانه نبود. در ساختارهای این قدرت انحصاری شخصی کمابیش نسبی، به تدریج، عناصری پدیدار می‌شود که به ادارهٔ عمومی فزایندهٔ انحصارها و قدرت تحت نظارت فزایندهٔ گروه‌هایی منجر خواهد شد که بر اثر تقسیم کار به وجود آمده بودند. در قلمرو نهادها سازمان‌دهی انحصار به طور عمده سرشتی شخصی داشت، اما در این مرتبه نیز می‌توان وابستگی عملکردی دارندهٔ انحصار را نسبت به برخی گروه‌های اجتماعی و کلیت هیأت اجتماعی که تقسیم کار در درون آن با شتاب انجام می‌شد، مشاهده کرد. این وابستگی به مقیاسی که وابستگی بازرگانی و مالی متقابل همهٔ گروه‌های اجتماعی روشن‌تر می‌شد، برجستگی بیشتری پیدا می‌کرد. این وضعیت اجتماعی خاص و این توازن شکنندهٔ میان بورژوازی بالنده و اشرافیت در حال زوال و به طور کلی میان گروه‌های پراکنده در سطح کشور به شاه امکان عمل و تصمیم‌گیری گسترده‌ای می‌دهد. از این پس، شاه اختیار تمام و کمال اموال و املاک خود را مانند زمانی که وابستگی متقابل کمتر بود، نداشت.
نوربرت الیاس می‌نویسد:

> شبکهٔ انسانی گسترده‌ای که قدرت لوئی چهاردهم بر آن اِعمال می‌شود، دارای لَختی (اینرسی) و قوانین ویژهٔ خود است که حتیٰ شاه باید از آن‌ها تبعیت کند. کوششی پیوسته و تسلط بر خودی لازم است تا تعادل میان افراد و گروه‌ها در درون شبکهٔ اجتماعی حفظ شود و با سود جستن ماهرانه از تنش‌ها عنان امور از دست او بیرون نرود.[2]

این فرصت که به شاه اجازه می‌داد تا شبکهٔ اجتماعی را در مجموع به نفع خود

---

1. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, S. 363.
2. Elias, op. cit. S. 278.

حفظ کند، کم‌کم با تعادل یا تغییر یافتن تعادل تنش‌هایی که او از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند، به نفع بورژوازی و جانشین شدن تعادل دیگری که محورهای آن در جای دیگری قرار دارد، ناپدید می‌شود. در این‌جا انحصارهای شخصی، حتیٰ در قلمرو نهادها به انحصارهای عمومی تغییر شکل می‌دهند. به دنبال پیکارهای طولانی، تمرکز ابزارهای اجبارِ مادی و مالیات که بخشی از تقسیم تدریجی عملکردها و صعود بورژوازی است، جامعهٔ فرانسه طی مراحلی به ساختاری دست می‌یابد که در علوم سیاسی جدید، دولت (Staat)، به معنای اصطلاحی آن، نامیده می‌شود.[۱] الیاس در جای دیگری می‌گوید که شاهِ آغاز دوران جدید، به خلاف حاکم فئودالی، منابعی را که از طریق مالیات به دست آورده، مطابق خواست و برای تأمین سلطهٔ خود تقسیم می‌کند، به گونه‌ای که شمار فزاینده‌ای از افراد از طریق سهمی که از درآمدها دریافت می‌کنند، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، به مالیهٔ سلطنتی وابستگی پیدا می‌کنند، اما حاصل این پیکار برای به دست آوردن سهمی از منافع میان گروه‌های متفاوت شکلی از سازمان اجتماعی است که «دولت» خوانده می‌شود.[۲]

به نظر الیاس، سبب این‌که «روند تمدن» در مغرب‌زمین یگانه و منحصر به فرد است، جز این نیست که در آن، تقسیم وظایف و عملکردها چنان پیشرفته، استقرار انحصار و برقراری نظم و مالیه چنان استوار و تعمیم وابستگی متقابل و رقابت در فضاهای چنان گسترده‌ای صورت گرفته است که در تاریخ بشریت نمونهٔ دیگری برای آن نمی‌توان پیدا کرد.[۳] با توجه به این توضیحات الیاس می‌توان به اهمیت تأکیدی که در همهٔ سفرنامه‌های اروپاییان بر فقدان اشرافیت در ایران آمده، پی برد. بدیهی است که در نوشته‌های فارسی، واژهٔ «اشراف»، دربارهٔ بزرگان و اعیان دورهٔ گذار به کار رفته است، اما واژهٔ «اشرافیت» در زبان فارسی کنونی را نباید با معادل آن در زبان‌های اروپایی ــ به عنوان مثال،

1. Elias, op. cit. S. 279.
2. Elias, op. cit. S. 307.
3. Elias, op. cit. S. 336.

aristocracy و nobility در زبان انگلیسی ـ اشتباه کرد.[۱] رافائل دُو مان، راهب یسوعی فرانسوی، با آشنایی دقیقی که با نظام اجتماعی فرانسه و نیز ایران داشت، به نکته‌ای روشنگر برای تاریخ ایران اشاره می‌کند. او می‌نویسد :

> در نزد ایرانیان اشرافیت نَسَبی وجود ندارد. این‌جا اشرافیت به مال و منال و منصب است و ایرانیان توجهی به قدمت خانوادگی و اشرافیت خاندان (noblesse de sang) ندارند. وقتی فقر و درماندگی بازماندگان آنان را ببینند، آنان را در زمرهٔ طبقات پایین قرار می‌دهند. این‌جا نام ویژه‌ای برای «پرنس»، «دوک»، «مارکی»، «بارون» و غیره وجود ندارد و این واژه‌ها را نمی‌توان به فارسی برگرداند و بیشتر از آن فهماند.[۲]

دُو مانِ یسوعی، مانند نوربرت الیاسِ جامعه‌شناس دربار، از این اشارهٔ مقدماتی نتیجه می‌گیرد که در فقدان اشرافیتی که بتواند تعادلی در قدرت سیاسی ایجاد کند، اقتدار پادشاه به قدرت مطلق میل می‌کند و این قدرت سیاسی مطلق و خودکامه موجب می‌شود که خاندان‌های اعیان یا بزرگان ایرانی تداوم پیدا نکنند و به اشرافیت به معنای دقیق کلمه تبدیل نشوند. دُو مان، در فقره‌ای که از نظر تاریخ اندیشه و نیز جامعه‌شناسی تاریخی ایران دارای اهمیت است، می‌نویسد :

> حکومت کشور که فرمان پادشاه به طور مطلق بر همهٔ قلمرو آن، بر رعیت و جان و مال آنان، رواست، بی‌آنکه واهمه‌ای از شورش و

۱. ژان شاردن در سفرنامهٔ خود به تصریح می‌نویسد که «در ایران اشرافیت (noblesse) به معنای دقیق کلمه وجود ندارد». Jean Chardin, *Voyages*, III, p. 416
شاردن، در جای دیگری از *سفرنامهٔ* خود با تأکید بر این نکته که در ایران اشرافیت وجود ندارد «و در ایران، به مقام، مناصب و بویژه به ثروت احترام می‌گذارند»، می‌نویسد که تنها گروهی را که در جامعهٔ ایرانی بتوان با اشرافیت کشورهای اروپایی مقایسه کرد، «سیّدها» از اعقاب پیامبر اسلام و امامان هستند و او همین کلمه را معادل واژه‌های فرانسوی noble و prince می‌داند.

Jean Chardin, op. cit. V, p. 290.

2. Raphaël du Mans, *Estat de la Perse*, *in* Francis Richard, *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse*, p. 371.

خروج داشته باشد، خودکامه یا سلطنتی است. این امر را سبب آن است که همهٔ این بزرگان را که نخستین و بر حسب معمول واپسین فرد خاندان خود هستند، شاه به همان آسانی بر می‌کشد و باز بر زمین می‌زند.[1]

سبب این‌که «اعیان»، در دورهٔ گذار تاریخ ایران، «اشراف» نیستند، این است که اغلبِ بزرگان، نخستین و در عین حال، واپسین فرد خاندان خود هستند و در واقع، در ایران، خاندان‌های اعیان، وجودی مستقل از اقتدار سیاسی مطلقهٔ پادشاه که به دلخواه خود آن‌ها را برمی‌کشد و به هر بهانه‌ای نیز خاندانی را نابود می‌کند، ندارند.[2] با توجه به این وجه از اقتدار سیاسی در ایران بود که از پادشاه در ایران به شاهِ نهاد تعبیر کردیم، زیرا در شرایط قدرت مطلق تنها زمانی که پادشاه مقتدر و خودکامه در رأس امور بود، نهادهای احتمالی دیگر نیز می‌توانستند عمل کنند، اما به هر حال، وجودی مستقل نمی‌توانستند داشته باشند. در درون اقتدار سیاسی مطلق نه نهادی می‌توانست به وجود بیاید و نه در صورت وجود می‌توانست مستقل از شاهِ نهاد عمل کند. تبدیل اقتدار سیاسی مطلق به نهادهای مستقل مستلزم محدود شدن قدرت سیاسی خودکامه و «مشارکت» اشرافیت در قدرت سیاسی بود و در ایران دورهٔ گذار اشرافیتی جز طبقهٔ اعیانی که به دلخواه شاهِ نهاد به وجود می‌آمد و نابود می‌شد، نمی‌توانست وجود پیدا کند.

1. Raphaël du Mans, op. cit. p. 9.

۲. ژان شاردن اهمیت پیدا کردن بازرگانی در کشورهای شرقی را نیز با توجه به فقدان اشرافیت توضیح داده است. او بر آن است که «در مشرق‌زمین، بازرگانی شغل بسیار شریفی به شمار می‌رود، زیرا از دیگر حرفه‌ها ثبات بیشتری دارد و تقدیر آن نیز به دگرگونی‌های کشور وابسته نیست. این امر نباید مایهٔ شگفتی شود، زیرا در حکومت‌هایی که حقوق اشرافیت محفوظ نیست ـ و بنابراین، تولد فاقد اعتباری است ـ و سرشت حکومت نیز خودکامه و استبدادی است، جز این نمی‌تواند باشد که اعتباری که از مناصب و مشاغل ناشی می‌شود، نمی‌تواند از خود مناصب که گذرا هستند و به آسانی از دست می‌روند، دوام بیشتری داشته باشد. این امر موجب شده است که در این منطقه از جهان، بازرگانی را از برای تداوم و استقلال آن بسیار ارج نهند. دلیل دیگر اعتبار بازرگانی آن است که بزرگان و حتیٰ پادشاهان به این حرفه می‌پردازند.» Jean Chardin, *Voyages*, IV, p. 157-8

پادشاه ایران از قدرتی استبدادی برخوردار است. کشتن، مصادره کردن، محکوم کردن، برکنار کردن از مناصب، غَصْب کردن، مجازات شدید و از روی هوس، بخشودن بر آنان؛ این همه اموری هستند که در نزد مسیحیان، اگر به دادگاهی ارجاع شود، به دنبال تصمیمی که گروهی از خردمندان، در نهایت تأمل، می‌گیرند، مایهٔ محکومیت است، اما این‌جا، در دربار ایران، به ارادهٔ شاه وابسته است. شاه، از روی هوس، در لحظه‌ای مشخص، حکم می‌کند و فرمان می‌دهد که بی هیچ تأخیری به اجرا گذاشته می‌شود. در مثل فارسی آمده است که "حُکمِ حاکم، مرگ موقت" و هیچ تأخیری در زمان اجرا جایز نیست. این‌جا تنها پادشاه قدرت صدور حکم و اجرای عدالت را دارد و قاضیان باید به او رجوع و حکمی یا قرینه‌ای را از او طلب کنند که ناشی از دلخواه اوست.[۱]

در دورهٔ گذار، با صفویان نابود کردن اعضای خاندان شاهی نیز بر سنت از میان بردن اشرافیت افزوده شد و تا پایان فرمانروایی نادر شاه و برآمدن کریم‌خان ادامه پیدا کرد. از تاریخ ایران می‌دانیم که بر میان کور یا کشته شدن ولیعهد در زمان حیات شاه و فقدان جانشین مناسب یکی از عوامل عمدهٔ سقوط صفویان و افشاریه بود.[۲] دُو مان دربارهٔ یکی از شیوه‌های نوی از میان بردن اعضای خاندان

1. Raphaël du Mans, op. cit. p. 293-5.

یادآور می‌شویم که ضرب‌المثل «حکم حاکم، مرگ موقت» در متن به فارسی آمده است.

۲. این نوع کشتارها را به طور عمده می‌توان از نوآوری‌های صفویان دانست. هرودت با تأیید نوشته است که در ایران باستان «خود شاه کسی را برای یک خطا به قتل نمی‌آورد و هیچ پارسی دیگر نیز کسی از خاندان خود را برای تنها خطایی که از او سر می‌زد، به مجازاتی نمی‌رساند که جبران‌ناپذیر باشد. پارسی، پس از تأمّل بسیار و زمانی که پی‌آمدهای ناگوارِ خطای شخصی بیشتر از خدمت‌های او باشد، به خشم خود تسلیم می‌شود. پارسیان بر این باورند که هرگز کسی پدر یا مادر خود را به قتل نیاورده است و در هر موردی که تاکنون در ظاهر چنین بزهی صورت گرفته، بررسی بی هیچ تردیدی نشان داده است که قاتل، بچه‌ای فرضی یا حرام‌زاده‌ای بوده است. پارسیان می‌گویند نمی‌توان پذیرفت که پدر و مادر راستین به دست فرزندان کشته شوند.» Hérodote, *Histoires*, I, 137

شاهی که کور کردن یا میل کشیدن به چشم بود و از نوآوری‌های عمدهٔ صفویان در امر فرمانروایی به شمار می‌آمد، می‌نویسد:

ایران شاهزادگان خود را نگاه نمی‌دارد، بلکه [در دربار ایران] چشم همهٔ برادران شاه را با نوک خنجر در می‌آورند و آنان را کور می‌کنند. این نابینایان در بخش پایینی کاخ شاهی نگهداری می‌شوند و سرنوشتی جز مرگ و نابودی در انتظار آنان نیست. اینان، اگر فرزندی پیدا کنند، آنان را نیز به هنگام تولد از میان برمی‌دارند. وانگهی، خواهران شاه را گاهی به بزرگان به زنی می‌دهند؛ پسران اینان، اما نه دختران را نیز کور می‌کنند. گاهی فرزندانِ این نابینایان را نیز کور می‌کنند تا جایی که کم‌کم با گذشت زمان پسران و دختران آنان در زمرهٔ عامهٔ مردم و بینوایان درمی‌آیند.[1]

قدرت مطلق پادشاه تنها وجهی از نظام فرمانروایی ایران بود، اما بیشتر شاهان ایران، اگرچه در عالم نظر سلطنت مطلقه داشتند، ولی به هر حال در عمل چنین نبود. تأکید سفرنامه‌نویسان بر ایرادهای آموزش و پرورش شاهزادگان و این واقعیت که دربار ایران آنان را برای فرمانروایی آماده نمی‌کند، مبین این نکته است که روی دیگر سکهٔ فرمانروایی خودکامه، ضعف نهاد سلطنت و سستْ‌عنصری پادشاه بود. با فروپاشی نظام پادشاهی دورهٔ باستان و از میان رفتن خاندان‌های بزرگ ایرانی و نیز دهقانان، در دورهٔ اسلامی ایران، سلطنت به انحصار سران قبیله‌ها و اقوامی درآمد که در دوره‌هایی به ایران مهاجرت کرده بودند و از آن‌جا که خاستگاه فرمانروایی، جز زور نبود و فرمانروایان، «خربنده»هایی بودند که امارت یافته بودند و یا چنان‌که از باب ذمٍّ شبیه به مدح دربارهٔ نادر شاه گفته‌اند، «فرزند شمشیر» بودند، تنها بنیادگذاران و یا جانشین بلافصل آنان می‌توانستند انسجامی نسبی و تعادلی ناپایدار میان گروه‌های مختلف و نیروهای گریز از مرکز ایجاد کنند. با مرگ فرمانروای بنیادگذار یا

1. Raphaël du Mans, op. cit. p. 373.

جانشین بلافصل او شالودهٔ انسجام حکومت به سستی گرایش پیدا می‌کرد و با برآمدن «فرزند شمشیر» دیگری یکسره از میان می‌رفت. با استفاده از تعبیر ابن‌خلدون می‌توان گفت که «عصبیت» پیشین تا زمانی استوار می‌ماند که «عصبیتی» جدید پدید نیامده باشد و در سده‌های متأخر تاریخ ایران، از سویی، عصبیت‌ها بسیار زود فرسوده می‌شدند و از سوی دیگر، عصبیت‌های جدید به آسانی سر بر می‌آوردند. در دوره‌ای از تاریخ ایران که با یورش مغولان آغاز می‌شود، سلسله‌ای که بیش از سلسله‌های دیگر فرمانروایی کرد، خاندان صفوی بود که بیش از یک سدهٔ آن به پتیارگی و تباهی گذشت و زمانی که «فرزند شمشیر»ی جرأت به خود داد که ادعای سلطنت کند، شاه سلطان حسین تاج شاهی را با دست خود بر سر او گذاشت. ناظر آگاه تاریخ دورهٔ اسلامی، ابن‌خلدون، با توجه به این واقعیت، به درستی، عمر متوسط سلسله‌ها در کشورهای اسلامی را سه نسل دانسته است.[1]

در نظام فرمانروایی خودکامه، دربار و بیشتر از آن، حرمسرای شاهی، مکان رتق و فتق امور و کانون رقابت‌ها، دسیسه‌ها و توطئه‌ها بود. تا زمانی که پادشاه خودکامه قدرت مطلق را به دست داشت، رقابت‌ها و توطئه‌ها جز در سایه‌روشنِ حرمسرا صورت نمی‌گرفت، اما با مرگ فرمانروای خودکامه، تعادل ناپایدار دربار و حرمسرا نیز از میان می‌رفت. نظام خودکامه، میانِ افراطِ خودکامگی و تفریطِ سستْ‌عنصری در نوسان بود و هرگز تعادلی میان آن دو به وجود نیامد. تنها شاهی می‌توانست قدرت خود را حفظ کند که هر مخالفتی را از میان بر می‌داشت، و هر فرمانروایی که مخالفان را بر نمی‌انداخت، خود بر می‌افتاد، مگر آن‌که مخالفی باقی نمانده باشد. منتسکیو، در اشاره‌ای به تعارض درونی فرمانروایی خودکامه و دو روی سکّهٔ آن، دربارهٔ سرنوشت شوم شاه سلطان حسین می‌نویسد:

نمی‌توان در برابر این حکومت‌های وحشتناک به خود نلرزید. در

۱. ابن‌خلدون، مقدمه، ج. نخست، ص. ۲۴۸ و بعد.

همین زمان ما، سبب نابودی مُلْکِ صوفی، [شاه] ایران، که به تصرف [پسرِ] میرویس درآمد و به دست او از سلطنت خلع شد، این بود که به اندازهٔ کافی خون نریخته بود.[1]

پادشاه در نظام فرمانروایی خودکامه، چنان‌که گذشت، مهم‌ترین نهاد به شمار می‌آمد و با سستی گرفتن این نهاد نیز همهٔ ارکان فرمانروایی کشور دستخوش آسیب جدّی می‌شد. تأکید سفرنامه‌نویسان بر سرشت استبدادی فرمانروایی ایران را نیز باید با توجه به واقعیت دو وجه فرمانروایی خودکامه و شاه به عنوان تنها نهاد فهمید. به خلاف نظام‌های سلطنتی اروپایی که در آن‌ها به سبب وجود اشرافیتی نیرومند، پیوسته، تعادلی ناپایدار میان اشرافیت و پادشاه برقرار می‌شد و همین تعادل ناپایدار، پایداری «دولت»، به عنوان تجسم مصالح عالی و تأمین آن را به دنبال داشت، به گونه‌ای که پیش از این گذشت، به سبب این‌که تعادلی میان افراطِ خودکامگی و تفریطِ سستْ‌عنصری در نظام سیاسی ایران ایجاد نشد، تکوین نهاد «دولت» نیز ممکن نشد. تعادل ناپایدار، در مناسبات سیاسی جدید که میدان رابطهٔ نیروهاست و نه قلمرو وحدت کلمهٔ امّت، شالودهٔ هر تعادل پایداری است و استواری نظام‌های دنیای جدید جز در میدان این تعادل ناپایدار رابطهٔ نیروها امکان‌پذیر نمی‌شود، هم‌چنان‌که تأمین مصالح عمومی نیز جز با تأمین منافع خصوصی گروه‌های اجتماعی امکان‌پذیر نیست. در نظام خودکامهٔ ایران، شرط تأمین منافع خصوصی گروه‌ها وجود پادشاه خودکامه‌ای بود که هدفی جز تأمین و حفظ منافع خصوصی خود نداشت و مصالح عمومی عالی کشور تنها می‌توانست از مجرای تأمین این دو وجه منافع خصوصی تأمین شود. خاستگاه آرامش در کشور و آبادانی آن، هم‌سویی این دو حوزهٔ منافع خصوصی بود، اما در دوره‌هایی که تنش میان آن‌ها تشدید پیدا می‌کرد، نابسامانی بر همهٔ عرصه‌ها حاکم می‌شد. حوزهٔ مصلحت عمومی، به عنوان قلمرویی مستقل، وجود نداشت و هم‌چنان‌که در فصل نخست گفته شد، به عنوان امری فرعی و

1. Montesquieu, *Oeuvres complètes*, II, p. 259.

اعتباری، تنها می‌توانست در دوره‌هایی که دریافتی، هر چند «غریزی»، از تأمین آن وجود داشت، به عنوان برآیند تأمین دو وجه منافع خصوصی حصول پیدا کند. پیش از این گفته شد که وجود دولت نیازمند پدیدار شدن حوزهٔ مستقل مصلحت عمومی است و تدوین مفهوم مصلحت عمومی و تأمین آن نیز به نوبهٔ خود، به ضرورت، پیوندی با تکوین نهاد دولت و پدیدار شدن حوزه‌ای از مناسبات سیاسی و رابطهٔ نیروها دارد که دولت مکان طبیعی آن‌هاست.

نهاد وزارت در تاریخ ایران از عمده‌ترین نهادهای فرمانروایی و به نوعی همتای نهاد شاهی بود. در دورهٔ اسلامی تا یورش مغولان که هنوز همهٔ دهقانان ایرانی و خاندان‌های ایرانی وزیر پرور از میان نرفته بودند، وزارت ایرانیان مایهٔ تداوم اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران‌زمین بود. با پایان سیطرهٔ مغولان در ایران، وزارت نیز اهمیت سابق خود را از دست داد و بویژه با برآمدن صفویان نهاد وزارت جای خود را به حرمسرای شاهی و شورای خواجه‌سرایان داد. پیش از این، از گزارش پیترو دلْلا والْله آوردیم که شاه عباس به وزیران خود بهایی نمی‌داد و اعتقاد داشت که خود شاه باید زمام امور را به دست داشته باشد. این تلقّی شاه عباس، مبین رویکرد پادشاه خودکامه به قدرت سیاسی در دورهٔ صفوی است، اما هم‌چنان‌که وجه دیگر سلطنت خودکامه سستْ‌عنصری و بی‌خبری از کارها بود، نهاد وزارت نیز به نوبهٔ خود بازتابی از نهاد سلطنت بود. بسیاری از شاهان صفوی را وزیرانی اداره می‌کردند که به عنوان «سایهٔ» مخدوم خود، نمونه‌های بارز فساد و تباهی بودند. این وزیران نمایندگان گروه‌هایی از کارگزاران حکومتی بودند که منافع آنان از قلمرو تأمین منافع خصوصی فراتر نمی‌رفت و هم‌چنان‌که بسیاری از شاهان کشور را مِلک طِلق خود تلقّی می‌کردند، در غیاب شاه خودکامه نیز وزیر از رفتار شاه خودکامه تقلید می‌کرد. مورد شاه سلیمان و فرمانروایی او که یکی از خونبارترین دوره‌های فرمانروایی صفویان بود، از این حیث شایان توجه است. گزارشگر ایتالیایی، جِمِلْلی کارِری، با اشاره به آغاز سلطنت شاه سلیمان و این‌که او پیش از جلوس بر تخت سلطنت از حرمسرا بیرون نیامده بود، می‌نویسد:

... از آن‌جا که او پیش از جلوس بر تخت سلطنت جز با زنان و خواجه‌سرایان سیاه معاشر نبود و جز شهوت و قساوت نیاموخته بود، خود را به دست شهوت و بیدادگری سپرد.[1]

همان نویسنده در دنبالهٔ سخن خود، دربارهٔ پی‌آمدهای سال‌های طولانی خشونت و وحشت شاه سلیمان، بویژه کشتار بزرگان و اعیان کشور، می‌نویسد:

در طول سال‌هایی که این بی‌رحمی‌ها ادامه داشت، شاه سلیمان، بی‌هیچ دلیلی، گروه بسیاری از بزرگان را کشت، اما از آن‌جا که سرانجام، خود را به دست زنان و به امان شراب رها کرد، در چنان خرفتی هبوط کرد که از سلطنت جز نامی باقی نمانده بود. قدرت واقعی در دست اعتمادالدوله، میرزا طاهر، بود که مورد توجه شاه قرار داشت. این مرد بزرگ‌ترین دزدِ روی زمین بود ... او حتیٰ برای برداشتن یک شاهی از روی زمین خم می‌شد ... این مرد با سرودن شعری که شاه را خوش آمده بود، به این مقام دست یافته بود.[2]

از پی‌آمدهای چنین وضعیتی، بی‌توجهی شاه به تدبیر امور و بازگذاشتن دست وزیران بود که سهمی عمده در فراهم کردن وسایل عیش و نوش شاه داشتند تا غفلت او از امور را مکرر کنند و خود بتوانند عنان امور کشور را به دست گیرند. آن‌چه در گزارش‌های بیگانگان دربارهٔ همگانی شدن فساد در دربار ایران، دسیسه و توطئه آمده، به این وجه از فرمانروایی دورهٔ گذار مربوط می‌شود. از سده‌ها پیش، فساد و دسیسه در دربار ایران یکی از بزرگ‌ترین آفت‌های فرمانروایی به شمار می‌آمده است، چندان‌که حتیٰ نخستین سفیران اروپایی که به دربار ایران فرستاده می‌شدند، در گزارش‌های خود به مواردی از رشوه‌خواری کارگزاران ایرانی اشاره کرده‌اند. سفیر پرتغال، فیدالگو، در گزارش خود می‌نویسد:

در این دربار، هر چیزی بهایی دارد و چیزی نیست که نتوان با پول خرید، زیرا اعتمادالدوله همه چیز را در معرض فروش گذاشته

1. Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, II, p. 124.
2. Gemelli Careri, op. cit. II, p. 125.

است، چنان رفتار می‌کند که بزرگان نتوانند تأثیری بر شاه بگذارند و به او اجازه نمی‌دهد که به میل خود، اشخاصی را به حضور بپذیرد، مبادا پرده از روی دزدی‌ها و خلاف‌کاری‌های پیوستهٔ او کنار رود. در همهٔ شرفیابی‌های عمومیِ بسیار نادر تنها بزرگان دربار می‌توانند با شاه سخن گویند، زیرا با حضور اعتمادالدوله کسی از مردم عوام نمی‌تواند بار یابد. از این‌رو، عوام را عادت آن است که وقتی پادشاه از قصر بیرون می‌آید، در محلی که در معرض دید او باشد، قرار گیرند و با بلند کردن عریضهٔ خود آن را به او نشان دهند تا شاه عریضه را طلب کند. کاری که شاه برحسب معمول انجام می‌دهد، اما شاه آن عریضه‌ها را بلافاصله به دست اعتمادالدوله می‌دهد و او تنها عریضه‌هایی را که مناسب باشند، به شاه نشان می‌دهد.[1]

سفرنامه‌نویسانی که در عهد فرمانروایی شاه عباس به ایران آمده بودند، در توضیح فقدان اشرافیت که پیش از این به آن اشاره شد، گفته‌اند که در ایران، میزان برای نیل به مقامات و مناصب دولتی، لیاقت و کاردانی است. سفرنامه‌نویسان، بویژه ژان شاردن، بر این نکته تأکید کرده‌اند که شاه عباس برای استوار کردن پایه‌های قدرت خود بسیاری از خانواده‌های دارای نفوذ را از میان برداشت و غلامانی از ایالت‌های قفقاز را برکشید و آنان را به کارهای مهم کشوری و لشکری گماشت.[2] با از میان رفتن سامانی که شاه عباس برقرار کرده بود و چیره‌شدن تباهی در همهٔ شؤون کشور، ضابطهٔ کاردانی جای خود را به فساد همه‌جانبه داد. ژان اُتِر که در پایان دورهٔ نادری در ایران به سر می‌برد، بر آن است که ضابطهٔ

1. Gregório Pereira Fidalgo, *L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo*, p. 89.

۲. این تأکید بر کاردانی به عنوان ضابطهٔ نیل به مناصب را نباید با معیارهای کنونی سنجید، زیرا این امر دست شاه را در اِعمال قدرت مطلق برای برکشیدن افرادی که یکسره در خدمت خواست‌های او بودند، باز می‌گذاشت، بی‌آنکه نتیجهٔ آن، به ضرورت، حسن ادارهٔ امور کشور باشد. وانگهی، روی دیگر سکّهٔ اِعمال قدرت مطلق شاه جلوگیری از تکوین اشرافیت بود که آفت‌های آن در تحول نهاد سلطنت از مطلق به مشروط بیشتر از سودمندی‌های بلاواسطهٔ آن بود.

کاردانی در زمان فرمانروایی شاه سلطان حسین که خواجه‌سرایان همهٔ امور کشور را اداره می‌کردند، جای خود را به خرید و فروش مناصب داد. ژان اُتر می‌نویسد:

> شاه خود را تسلیم خواجه‌سرایان کرد که در واپسین سال‌های فرمانروایی شاه سلیمان از اعتبار بیشتری برخوردار شده و در زمان این شهریار جوان و سست‌عنصر نیز که قدرت حکومت نداشت، اعتباری بیش از اندازه به دست آورده بودند. نیل به حکومت ولایات و احراز مقام‌های مملکتی منوط به کاردانی و لیاقت نبود، بلکه به مزایده به فروش می‌رسید. افزون بر این، برای حفظ مناصب می‌بایست هدیه‌ای تقدیم می‌شد و با این‌همه، اطمینانی به حفظ مقام نبود. خواجه‌سرایان و وزیران به دو گروه تقسیم می‌شدند و پیوسته در این اندیشه بودند که گروه رقیب را از میان بردارند و کسانی راکه از طریق گروه مخالف به مناصبی دست یافته بودند، از مقامشان برکنار کنند. در دربار و حتیٰ در ولایات سخنی جز دربارهٔ توطئه‌چینی، راهزنی و ستمگری رانده نمی‌شد.[1]

سیاست خارجی هر کشوری ادامهٔ سیاست داخلی آن است. روی دوم سکّهٔ سست‌عنصری فرمانروا در پادشاهی خودکامه در قلمرو سیاست خارجی، تبدیل شدن کشور به بازیچهٔ دست قدرت‌های بزرگ بود. مناسبات ایران و عثمانی در دورهٔ صفوی مبین این واقعیت بود که با استوار شدن پایه‌های قدرت سیاسی در داخل و اِعمال حاکمیت قدرت مرکزی، دست قدرت‌های بیگانه نیز از مرزهای کشور کوتاه می‌شد. خاستگاه اعتبار و اقتدار خارجی دولت، قدرت داخلی آن است و هیچ دولتی نمی‌تواند بی‌توجه به منطق مناسبات بین‌المللی عمل کند. سفرنامه‌نویسان اروپایی با تکیه بر دگرگونی‌هایی که در قلمرو اندیشهٔ سیاسی جدید صورت می‌گرفت، در بررسی خود از مناسبات بین‌المللی ایران سه رویکرد عمده را برجسته کرده‌اند. شاه عباس، در محدودهٔ پادشاهی خودکامه،

1. Jean Otter, *Voyages en Turquie et en Perse*, I, p. 245-6.

دریافتی از مناسبات جهانی داشت که در نهایت با تأمین مصالح «ملّی» ایران سازگار بود. از نوشته‌های سفیران و فرستاده‌های اروپایی چنین برمی‌آید که شاه عباس، در دورهٔ فرمانروایی خود، رابطهٔ نیروها میان ایران و عثمانی را به درستی می‌شناخت و از منطق این رابطهٔ نیروها برای حفظ تمامیت سرزمینی کشور بهره می‌گرفت. گزارش‌های فیگوئرا، سفیر اسپانیا و دلّلا والّه، فرستادهٔ ایتالیایی، حاکی از این است که شاه عباس در مناسبات بین‌المللی جز منطق مصالح «ملّی» را در نظر نمی‌گرفت. کوشش برای بر هم زدن آرایش نیروهای سابق در داخل و اصلاحاتی که او در این زمینه وارد کرد، ناظر بر استقرار حاکمیت قدرت مرکزی و تثبیت اعتبار ایران در مناسبات بین‌المللی بود. شاه عباس چنان آگاهی ژرفی از ظرایف فن دیپلماسی داشت که حتیٰ در پذیرایی‌هایی که برای سفیران ترتیب می‌داد، ملاحظات رابطهٔ نیروها را در نظر می‌گرفت. سیاست خارجی ایران در دورهٔ فرمانروایی شاه سلطان حسین نیز تابعی از سیاست داخلی او بود و چنان‌که پیش از این به تکرار گفته شد، به عنوان روی دیگر سکّهٔ پادشاهی خودکامه، در تعارض کامل با فرمانروایی شاه عباس قرار داشت. در این دهه‌ها، از سویی، اعتبار قدرت مرکزی در داخل دستخوش ضعف جدی شد و همین ضعف، در نهایت، یورش افغانان و سقوط شاهنشاهی صفویان را به دنبال آورد. از سوی دیگر، اعتبار حکومت ایران در مناسبات بین‌المللی یکسره از میان رفت و دولت‌های بیگانه با سود جستن از فرصت توانستند از راه ارعاب امتیازهایی بگیرند. فرستادهٔ دولت پرتغال، فیلداگو، در پایان گزارشی که پیش از این فقره‌ای از آن را نقل کردیم، با اشاره‌ای به پی‌آمدهای از میان رفتن اعتبار حکومت مرکزی و فساد دربار ایران در زمان فرمانروایی شاه سلطان حسین می‌نویسد:

> در این دربار، از راه ارعاب نیز می‌توان به چیزهایی دست یافت و از آن‌جاکه سلطان تُرک به سبب هم‌جواری با این کشور موجب وحشت شاه است، از احترامی بیشتر برخوردار است و از این‌رو به سفیران او احترام ویژه‌ای گذاشته می‌شود و آنان بر دیگر سفیران امتیازهایی دارند. از برخی اروپاییانی که پیش از من به دربار ایران

> آمده‌اند، گزارش‌هایی شنیده شده مبنی بر این‌که سفیران ترک از احترام بیشتری برخوردار بوده‌اند. در سال‌های اخیر، در عهد شاه سلیمان، پدر شاه کنونی، سفیر ترک برای شرفیابی عازم قصر پادشاه بود و چون در میدان قصر، بلافاصله، راه را بر او باز نکردند، شمشیر کشید و دو ایرانی را به قتل آورد. گویا سلطان ترک در صدد بود تا رسوایی بر پا کند، اما شاه موجبات تسکین او را فراهم آورد و عمل سفیر را نادیده گرفت[1]

سفرنامه نویسان، افزون بر این دو وجه پادشاهی خودکامه، به مورد نادر شاه نیز اشاره کرده‌اند که از دیدگاه تحولات تاریخ ایران بسیار جالب توجه است. نخستین سال‌های فرمانروایی نادر، به عنوان سرداری که یورش افغانان را دفع کرد، از برخی جهات، با فرمانروایی شاه عباس قابل مقایسه است. البته، در مقایسهٔ میان آن دو، این نکته را نباید ناگفته گذاشت که به هر حال، نادر، «فرزند شمشیر» بود و نه فرزند درایت و تعقل، چنان‌که سَلَف او، شاه عباس، بود و از این‌رو، نمی‌توانست زورِ شمشیر را با منطق مصالح «ملّی» توأم سازد. از دیدگاه این مصالح، کارنامهٔ اقتدارِ «شمشیرِ نادر» را می‌توان با ضعفِ «زبانِ در کامِ» شاه سلطان حسین مقایسه کرد. پی‌آمدهای فرمانروایی نادر شاه ــ که پس از برقراری وحدت سرزمینی ایران به جنگ‌های پردامنه، بی‌سرانجام و ویرانگر ادامه داد ــ و کارنامهٔ نیمهٔ دوم سلطنت او، نادر را به شاه سلطان حسینِ دوم تاریخ ایران تبدیل کرد. بی‌هیچ تردیدی، نادر شاه یکی بزرگ‌ترین سرداران تاریخ ایران بود، اما در عین حال، از دیدگاه خردِ فرمانروایی در زمرهٔ «نابخردترین» فرمانروایان تاریخ ایران نیز قرار داشت. خودکامگی شاه عباس را می‌توان با اندک مسامحه‌ای از سنخِ استبدادی دانست که به مناسبت دیگری در تاریخ سیاسی اروپا، «استبداد روشنگرانه» خوانده‌اند، اما استبداد نادری، از دیدگاه مصالح «ملّی» ایران، استبدادی ویرانگر بود. منتسکیو، در عصر «استبداد روشنگرانه»، با توجه به این واقعیت کشورهای شرقی، می‌نویسد که

1. *Gregório Pereira Fidalgo, op. cit. p. 91.*

وحشیان ایالت لوئیزیانا، آن‌گاه که به میوه‌ای میل کنند، درخت را از بُن بریده و میوه را می‌چینند. استبداد نیز جز این نیست![1]

تاریخ‌نویسان ایرانی دربارهٔ رفتار نادر شاه و کارنامهٔ اعمال او ارزیابی‌های گوناگون و پرتعارضی عرضه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که نمی‌توان تعارض‌های رفتار این سردار بزرگ را جز در متن تعارض‌های درونی پادشاهی خودکامه توضیح داد. در نوشته‌های تاریخی ایرانی دربارهٔ این وجه از پادشاهی خودکامه مطلب چندانی نیامده است، اما در این‌جا نیز در برخی از گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپایی به نکته‌های قابل تأملی برمی‌خوریم. جانس هَنْوی که فروپاشی شاهنشاهی صفویان و قدرت گرفتن نادر شاه را از نزدیک دیده و جزئیات آن را توضیح داده، در سفرنامهٔ خود به جنبه‌هایی از خودکامگی نادر شاه اشاره کرده است که برخی از آن نکات را در ادامهٔ آن‌چه دربارهٔ دو وجه پادشاهی خودکامه گفتیم، به اجمال می‌آوریم. پیش از این با توجه به مورد فرمانروایان صفوی گفته شد که پادشاهی خودکامه در ایران دارای دو وجه بود. نادر شاه نمونهٔ یگانه‌ای در میان فرمانروایان ایرانی بود و فرمانروایی او را نمی‌توان به آسانی با توجه به دو وجه فرمانروایی خودکامه توضیح داد. در فصل نخست گفته شد که نادر شاه، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین سرداران جنگی همهٔ تاریخ ایران، در لحظه‌ای حساس توانست شاهنشاهی فروپاشیدهٔ صفویان را به نیروی شمشیر و کاردانی نظامی خود بار دیگر متحد کند، اما از آن‌جاکه کاردانی نادر شاه با خرد سیاسی و دریافتی از مصالح «ملّی» توأم نشده بود، این کاردانی نظامی که مضاعف به جاه‌طلبی بیکران او بود، در نهایت، تنها می‌توانست نابودی ایرانی را در پی داشته باشد که او به رهایی آن کمر بسته بود. جانس هَنْوی به مناسبت عهدنامهٔ صلحی که میان طهماسب دوم صفوی، شاه قانونی، و سلطان عثمانی امضا شده بود، با اشاره به جاه‌طلبی‌های نادر شاه می‌گوید:

... پیشنهادهای مسالمت‌آمیز به هیچ وجه با نقشه‌های جاه‌طلبانهٔ

1. Montesquieu, *Oeuvres complètes*, II, v, 13, p. 292.

> سردار ایرانی سازگار نبود. او که در نخستین مراحل عمر به پیروی از هوس‌های خود خو کرده و به هیچ قانون شرعی و عرفی گردن نگذاشته بود، در زمانی که در رأس سپاه پیروزمندی قرار داشت، به دشواری می‌توانست در برابر کسی سر فرود آورد.[1]

اشارهٔ هَنْوی از صرف جاه‌طلبی نادر شاه فراتر می‌رود: نادر شاه، «فرزند شمشیر»، بیشتر از آن‌که فرمانروایی آگاه باشد، مردی آشوب‌طلب و سرداری نافرهیخته و با «مصلحت‌بینی و تدبیر و تأملی که کار مُلْک» به آن نیاز داشت، بیگانه بود.

> این مرد شریر به بهانهٔ تأمین مصالح و حفظ کیان کشور، زمینه را برای جامهٔ عمل پوشاندن به نهایت جاه‌طلبی خود فراهم آورد. در این هنگام، او به ظاهر با غرور و نخوت بسیار به زیردستان خود می‌نگریست و آنان را هم‌چون بردگانی می‌دانست که زنجیرهایی را می‌بافند که [با آن‌ها به بند کشیده خواهند شد].[2]

تاریخ‌نویسان ایرانی نادر شاه را به عنوان سرداری که یورش افغانان را فرو خواباند، ستایش کرده‌اند، اما به این نکته کمتر توجه کرده‌اند که نافرهیختگی این سردار بزرگ مانع از آن بود که او در عین حال فرمانروای بزرگی باشد. فرمانروایی نیازمند دریافتی از مفهوم کشور و مصالح «ملّی» است که نادر شاه فاقد آن بود و او، هم‌چون برخی از سرداران بزرگ، اسکندر، سزار و پس از او ناپلئون، سودای چیرگی بر عالم را در سر می‌پخت، در حالی‌که تنها ابزاری که برای این کار در اختیار داشت، جاه‌طلبی بیکران و قدرت بازوی او بود. تاریخ‌نویسان ایرانی با اشاره به برخی دقت‌هایی که نادر شاه با تکیه به قوهٔ حافظهٔ خود در امر مدیریت مالی داشت، او را به کفایت و تدبیر نیز ستوده‌اند، اما از آن‌جا که این تاریخ‌نویسان، دبیران درباری و منشیانی بودند که ارزیابی‌های آنان بر پایهٔ اندیشهٔ سیاسی استوار نبود، گفته‌های آنان را باید به محک کارنامهٔ فرمانروایی نادر شاه زد. هَنْوی، به درستی، این نکته را برجسته کرده است که نادر شاه راهی را

1. Hanway, op. cit. II, p. 299.

2. Hanway, op. cit. II, p. 301.

دنبال می‌کرد که جاه‌طلبی در برابر او هموار کرده بود. اهمیتی که نادر شاه در تاریخ ایران دارد، در این نکتهٔ ظریف نهفته است که در دوره‌ای، راه جاه‌طلبی‌های او با مسیر مصالح کشور یکی بود و گرنه او را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه ــ حتیٰ با ضابطه‌های تاریخ سیاسی ایران ــ فرمانروا خواند. هَنْوِی در جایی از گزارش خود، حرص و آز نادر شاه را با آنِ خواجه‌سرایان و وزیران شاه سلطان حسین ــ «اگرچه غایت حرص و آز آن دو یکی نبود» ــ مقایسه کرده است.[1] با ارزیابی کارنامهٔ نادر شاه از دیدگاه مصالح «ملّی» و نقشی که او در تاریخ ایران بازی کرد، می‌توان او را سردار خواند، اما وضع پرتعارض این سردار ــ که در دوره‌ای بزرگ بود ــ در آن است که او، پس از تجدید وحدت سرزمینی ایران، نتوانست به تضادی که میان خوی خواجه‌سرایی و سرداری وجود داشت، پی ببرد. نادر شاه نه تنها با چپاول ثروت‌های هند نتوانست حرص و آز خود را فرو نشاند، بلکه تأمین امنیت خود او و ثروت‌هایی که از هند آورده بود، نیازمند تقویت نیروی نظامی بود و بدین سان، نادر شاه در دورِ باطلی اسیر شده بود که بیرون آمدن از آن ممکن نبود. هَنْوِی می‌نویسد:

> حرص و آز که از ویژگی‌های کهنسالی است، با گذشت زمان در نادر بیشتر شد. با این همه، خاستگاه خوی درندگی او یکسره این شهوت نبود. با بررسی مخارج بی‌حساب سپاه نادر، ناممکن بودن جمع‌آوری مالیات در واپسین سال‌های فرمانروایی و این‌که امنیت خود او وابسته به قدرت نظامی بود، می‌توان دریافت که غنیمت‌هایی که نادر از هند آورده بود، برای نیازهای او بسنده نبود. سرانجام، نادر فرمانی صادر کرد که برابر مفاد آن هیچ کس حق نداشت عریضه‌ای مخالف شؤونات سلطنت به او تقدیم کند و منظور نادر این بود که او تنها مواجب سربازان را خواهد پرداخت و با شکایات مالی مردم کاری ندارد. اموالی که نادر در ساحل رودخانهٔ سند از سربازان خود به زور گرفت، برهان آشکاری بر حرص و آز و

1. Hanway, op. cit. II, p. 348.

> نیز ارادهٔ او بود. از آن پس، هر قطعه الماس و جواهری که در ایران به فروش می‌رفت، نادر آن را طلب می‌کرد و می‌گفت که آن را در فتح هند از او دزدیده یا از خزانه برداشته‌اند. با همین بهانه، شمار بسیاری از افسران خود را به چوب فلک بست و حتیٰ چند تن از آن‌ها را به قتل آورد.[1]

دورِ باطلِ بیشتر شدن حرص و آز و وسوسهٔ تأمین امنیت جواهرات و ثروت‌هایی که نادر شاه با غارت هند به دست آورده بود، و این‌که امنیت جانی خود او وابسته به قدرت نظامی بود، نادر را به حفظ سپاهی گران و ارتشی نیرومند وادار می‌کرد. شمار سربازان به دنبال جنگ‌های بیهوده کاهش پیدا کرده بود و شالودهٔ اقتصادی کشور نیز پیش از جنگ‌های نادر، با یورش افغانان، دستخوش چنان نابسامانی شده بود که توان تأمین نیازهای سپاهی پرشمار و غیرضروری را نداشت. نادر که به‌رغم تکیه‌زدن بر تخت شاهی نتوانست فرمانروایی راستین باشد، از مقام سرداری نیز به مرتبهٔ پاسداری ثروتی فروافتاد که به سرچشمهٔ نگون‌بختی او و ملّت ایران تبدیل شده بود.

> ثروت فراوانی که نادر از هند آورده بود، بیشتر از آن‌که ایرانیان را به کار آید، موجب شد که علاقهٔ او به تحمیل قدرت خودکامهٔ خود از راه صرف تصور ثروت بیشتر شود و ایرانیان را به طور اسفناکی بدبخت‌تر کند.[2]

تعارضی میان منافع نادر شاه و مصالح ایرانیان ایجاد شده بود. پیش از این، از گزارش تاریخ‌نویسان ایرانی آوردیم که حتیٰ آنان به «خبط دماغِ» ولی‌نعمت خود اشاره کرده‌اند. گزارش‌های سفرنامه‌نویسان از واپسین سال‌های او حاکی از این است که نادر شاه سرانجام به «گرگِ گوسفندی تبدیل شده بود که از دهان و دست گرگِ» افغانان رهانیده بود. او برای رفع تعارض میان ثروت و ملّت، حفظ ثروت را ترجیح می‌داد. هَنْوی بر آن است که «نادر سرکوب ایرانیان را به دفع

1. Hanway, op. cit. II, p. 442.
2. Hanway, op. cit. II, p. 401.

خطر دشمن ترجیح می‌داد».[1] خودکامگی نادر به درجه‌ای رسیده بود که تنها می‌توانست به شورش منجر شود و نادر به «روح سرکش» ایرانیان پی برده بود.

نادر از روح سرکش آنان بیشتر از ارتش هند، ترک و تاتار وحشت داشت. اگر او می‌توانست سر همهٔ ایرانیان را از تن آنان جدا کند، ناموّجه نخواهد بود که باور داشته باشیم، او این کار را انجام می‌داد، چنان‌که کالیگولا دربارهٔ رُمیان چنین خیالی را در سر داشت. شاید، مایهٔ شگفتی شود اگر بگوییم که هرگاه نادر می‌توانست اقوام دیگری را در ایران ساکن کند، بی‌تردید، ایرانیان را از دم تیغ می‌گذراند. کارهای او در هر مقامی گواهی بر این مدعاست، زیرا نادر بی‌آن‌که رفتار خود را ــ که به شورش دامن می‌زد ــ تغییر دهد، مردم را به مجازات‌های سخت می‌رساند و جز با کشتن یا کور کردن مردمانی که مسلحانه علیه او به شورش برخاسته بودند، خشنود نمی‌شد.[2]

در اجرای همین نقشه، نادر شاه سران قبیله‌های اُزبک، ترکمان و تاتار را به حضور خواند و آنان را از قصد خود در کشتن همهٔ «ایرانیان اردوگاه خود» آگاه کرد. او قصد داشت تا «پس از بر افراشتن کلّه‌مناری بزرگ از سر ایرانیان» با گنجینه‌ای که به یغما برده بود، به کلات بازگردد و تا واپسین روزهای عمر در آن‌جا بماند،[3] اما پیش از آن‌که فرصت اجرای نقشهٔ خود را پیدا کند، در همان شب به قتل رسید، در حالی‌که «ایران را به ویرانه‌ای تبدیل کرده بود».[4]

سفرنامه‌نویسان اروپایی با توجه به فلسفهٔ تاریخ خود، دربارهٔ مقام نادر شاه در تاریخ ایران فراوان بحث کرده و نظرات گوناگونی بیان کرده‌اند. جانس هَنْوی که بیش از دیگران به بررسی سوانح احوال نادر پرداخته، بر آن است که انتخاب او به سلطنت، در «کنگاش دشت مغان»، نشانهٔ فسادی بود که در دیانت و اخلاق ایرانیان راه یافته بود. ارزیابی هَنْوی ناشی از این باور اوست که انتخاب نادر به عنوان پادشاه ایران، در حالی‌که وارث قانونی سلطنت و ولیعهد او زنده بودند،

1. Hanway, op. cit. II, p. 413.
2. ibid.
3. Hanway, op. cit. II, p. 433.
4. Hanway, op. cit. II, p. 434.

خطایی بوده است که ایرانیان مرتکب شدند و به سبب همین خطا نادر شاه هم‌چون «خشم خداوند»[1] بر مردم ایران فرود آمد تا آنان را به کیفر اعمالشان برساند. هنوی می‌نویسد که «در واقع، به نظر می‌رسید که دیانت کمابیش هم‌چون اخلاق هبوط کرده بود و گرنه ایرانیان هرگز طهماسب‌قلی را به عنوان پادشاه خود انتخاب نمی‌کردند»[2] و هم‌او با مقایسه‌ای میان برخی حوادث تاریخی و این‌که نادر در زمان خلع پادشاه قانونی ایران با مقاومتی روبرو نشد،[3] «تباهی اخلاق همگانی» ایرانیان را سبب نگون‌بختی‌هایی می‌داند که ایرانیان به آن دچار شدند.

> طهماسب‌قلی به مرتبه‌ای رسید که [قیصر رُم]، سِزار، به آن دست نیافته بود، در حالی‌که دلیری و جوانمردی این سردار نامی کمتر از آنِ غاصب ایرانی نبود، اما با این همه، سزار در انسانیت و فرهنگ مقامی داشت که نادر فاقد آن بود. کرامْوِل به سلطنت نرسید، زیرا هوشمندی، دلیری، اراده و توانایی او در مرتبه‌ای نبود که شایستگی نیل به پادشاهی را داشته باشد. در رُم که سخت دستخوش تباهی شده بود و نیازمند تغییر حکومتی بود که از برکت آن مردم به افتخار دست یافته بودند، هنوز مردان بزرگواری بودند که کشتن فرمانروای بیدادگر، [یولیوس سزار]، را ضروری می‌دانستند. در انگلستانِ [کوامول]، کسانی که هنوز به اصول اخلاقی راستین پای‌بند بودند، به خطای خود در دگرگونی نظام حکومتی از سلطنت به جمهوری پی بردند، اما در ایرانِ [نادر شاه]، جهل و نزدیک‌بینی و تباهی اخلاق همگانی راه بردگی ملت را هموار ساخت و چندی پس از آن، در

1. Hanway, op. cit. II, p. 342.
2. Hanway, op. cit. II, p. 343.

۳. در نوشته‌های تاریخی آمده است که تنها کسی که به خود جرأت داد تا با تغییر مذهب که از شرایط نادر برای پذیرش سلطنت بود، مخالفت کند، «ملایی» بود، اما او را به دستور نادر از میان برداشتند. هنوی با اشاره‌ای به این مطلب از او به خاطر رعایت اصول اخلاقی با احترام یاد می‌کند و او را «ملای شریف» می‌خواند.

جایی که نادر به سلطنت برداشته شده بود، کلّه‌منارهایی بر پا شد.[1]

با توجه به آن‌چه پیش از این گفتیم، تباهی یا به گفتهٔ جانس هنوی، «تباهی اخلاق همگانی» ـ universal corruption of manners ـ می‌نامد، تباهی اخلاق خصوصی فردی نیست. همهٔ نمونه‌هایی که هَنْوی در تأیید درستی ارزیابی خود می‌آورد، ناظر بر اخلاق قلمرو حیات اجتماعی و سیاسی است. در تبیینِ به سلطنت رسیدن نادر و این‌که او توانست ایرانی ویران از خود به یادگار بگذارد، دو نکته را نباید از نظر دور داشت: نخست این‌که با نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان تباهی آغاز شده و با شاه سلطان حسین به اوج رسیده بود. نابسامانی‌های اجتماعی و سیاسی کشور و تباهی اخلاق عمومی به مرتبه‌ای رسیده بود که هَنْوی خدمت به کشور را برای ایرانیان عملی پرمخاطره خواند و در اشاره‌ای به سرنوشت شوم اعتمادالدولهٔ شاه سلطان حسین که بویی از آداب حکومت به مشام او رسیده و در صدد دفع یورش افغانان آمده بود، نوشت:

> تجربهٔ فرمانروایی [شاه سلطان] حسین دلیلی بر این نکته بود که ایرانیانی که بخواهند خود را در خدمت به میهن برجسته سازند، در خطر خواهند بود.[2]

دیگر آن‌که به سلطنت رسیدن نادر در ادامهٔ سنت درازآهنگِ شاهانِ «خربنده» قرار داشت. خاستگاه سلطنت در دورهٔ اسلامی ایران، بویژه با چیرگی ترکان و یورش مغولان، در مجموع، زور بود؛ تا یورش مغولان، وزارت که در انحصار بقایای خاندان‌های قدیم ایرانی قرار داشت، به عنوان نهادی عمده در کنار سلطنت عمل می‌کرد، اما با یورش مغولان بازماندگان خاندان‌های قدیمی ایرانی و نهاد وزارت از میان رفت. در نظریهٔ سلطنت صفویان نیز جای عمده‌ای برای وزارت وجود نداشت، زیرا نهاد وزارت نمایندهٔ فرزانگی کهن ایرانی بود و در کنار پادشاه به مثابه تجسم مصالح «ملّی» عمل می‌کرد. اگرچه در اندیشهٔ ایرانشهری شاه آرمانی برگزیدهٔ خدا بود، اما حتیٰ شاه آرمانی از رایزنی و نظارت نهادهای نظام سیاسی

1. Hanway, op. cit. II, p. 342.
2. Hanway, op. cit. II, p. 300.

کشور بی‌نیاز نبود. جمعی که با صفویان میان سه نظریهٔ تشیع، تصوف و سلطنت ایجاد شد، پادشاهِ «شیخ‌الرئیس» را از نهاد وزارت بی‌نیاز می‌کرد. با سود جستن از اصطلاحات نظریهٔ سلطنت دورهٔ صفوی می‌توان گفت که پیش از برآمدن صفویان، شاه مرید بود و وزیر مرشد، اما با وجود شاهی که خود مرشد بود، جز برای مریدان جایی باقی نمی‌ماند. صدر اعظم یا اعتمادالدولهٔ شاه صفوی، در بهترین حالت، مریدی بیش نبود که فرمان پادشاه خودکامه را اجرا می‌کرد و در فاصلهٔ یورش افغانان تا برآمدن قاجاران ــ به استثنای دورهٔ آرامش کریم‌خان زند ــ نهاد وزارت، اگرچه یکسره تعطیل نشد، اما همهٔ حوزهٔ مصالح عمومی که وزیران نمایندگان آن بودند، به تصرف شاهان خودکامه درآمد.

تبیین مورد نادر شاه در تاریخ ایران و مقام او به عنوان سردار جنگی و فرمانروای خودکامه نیازمند دقیق‌تر کردن برخی از ملاحظاتی است که تا این‌جا از گزارش‌ها و سفرنامه‌های اروپاییان آورده‌ایم. گزارش سفرنامه‌نویسان مبنی بر این‌که کشور ایران «مِلْکِ اربابی» پادشاه است، به معنای این بود که پادشاه ایران می‌بایست کشور را مانند ملک خصوصی خود اداره می‌کرد. بدین سان، از مجرای تأمین منافع خصوصی پادشاه، لاجرم، برخی از مصالح عمومی و در مواردی حتیٰ مصالح «ملّی» تأمین می‌شد. برای این‌که بتوانیم تبیین درستی از مقام نادر شاه در تاریخ سیاسی به دست دهیم، شاید، بتوان با سود جستن از واژگانی که تا این‌جا به کار گرفته‌ایم، گفت که نادر شاه حتیٰ در ادارهٔ ملک خصوصی از منافع خود غفلت داشت و به معنای حقوقی- شرعی کلمه «سفیه» بود. به سخن دیگر، نادر شاه ملک خصوصی خود را نیز مانند کشور اداره می‌کرد ــ یعنی آن را نابود می‌کرد ــ در حالی‌که بر عکس، شاه عباس کشور را نیز مانند ملک خصوصی خود ــ یعنی با مصلحت بینی ــ اداره می‌کرد. رفتار نادر شاه، به عنوان مدیر، از آن‌چه منتسکیو دربارهٔ «وحشیان ایالت لوئیزیانا» می‌گفت، فراتر نمی‌رفت و این «فرزند شمشیر»، حتیٰ پس از جلوس بر تخت سلطنت نیز دریافتی از ادارهٔ کشور داشت که مندرج در تحت مفاهیم «راهزنی»، غارت و چپاول بود. جانس هَنْوی در مقایسهٔ میان کارنامهٔ نادر شاه و نابسامانی‌های

یورش افغانان گامی فراتر می‌گذارد و نادر را در حرص و طمع، از دیدگاه مصالح کشور، با خواجه‌سرایان پایان عصر صفویان هم‌طراز مـی‌دانـد و بـه درستی می‌نویسد که نادر، که سودای فتح هند را در سر می‌پخت، علاقه‌ای به آبادانـی کشور نداشت. همهٔ منابع تاریخی ارزیابی مشابهی از کارنامهٔ نادر شاه عـرضه کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد که در گفته‌های جانس هَنْوی اغراق چندانی وجـود داشته باشد، اما این نکته در گزارش بازرگان انگلیسی شگفت‌انگیز می‌نماید که او نادر شاه را در حرص و طمع با خواجه‌سرایان دورهٔ صفوی می‌سنجد، ولی به هر حال در این نکته تردیدی نیست که در سده‌هایی از تاریخ ایران، آن‌چه راهنمای عمل فرمانروایان و بزرگان بود، تأمین منافع خصوصی بود و از پشت «شیشهٔ کبودی که آنان پیش چشم داشتند» چیزی به نام مصالح «ملّی» دیده نمی‌شد.

با این همه، هنوی بر آن است که سبب عمدهٔ ویرانی ایران، رفتار نادر شاه نبود، بلکه در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان ایرانیان در چنان فسادی غوطه‌ور شده بودند که خودکامه‌ای جز نادر نمی‌توانست بر آنان حکومت کند. جـانس هنوی، مانند بسیاری از سفرنامه‌نویسان و بویژه مبلغان مذهبی، به دیانت خود سخت پای‌بند بود و از زاویهٔ برخی باورهای دینی در دگرگونی‌های ــ یا چنان‌که در آن زمان گفته می‌شد، «انقلابِ» ــ ایران نظر می‌کرد. او بر آن بود که اخـلاق ایرانیان به چنان مرتبه‌ای سقوط کرده است که آنان دچار «غضب و عذاب الهی» شده‌اند، اما همین باور نیز مانع از آن نشده است که او از تباهی اخلاق دریافتی اجتماعی به دست ندهد.

> این آفت کشورهای خاوری، در سن شصت و یک سالگی و پس از یازده سال و سه ماه سلطنت چشم از جهان فروبست و نشان داد که در این عصر تباهی بزرگ چگونه فرمانروایی می‌توانـد مـلتی را در غرقاب فقر و بدبختی غوطه‌ورکند ... با دیدن سرنوشت او می‌توان دریافت که حتیٰ جاه‌طلب‌ترین فرمانروایان هرگز نمی‌تواند تا آن حدّ بیدادگر باشد، مگر آن‌که مردمِ غرق در تجمل و زنـدگی بـی‌هدف، بی‌صبرانه در پی ارضای هوس‌های پست و بی‌ارزش و دستخوش

تباهی و دور از هرگونه فضیلت باشند. مگر نه این‌که ایران تنها بر اثر کارهای بد ایرانیان به این بدبختی دچار شد؟ ... در کشوری که مردم آن به چنین درجه‌ای از تباهی و پستی رسیده باشند، ظهور چنین فرمانروای بیدادگری مایهٔ شگفتی نخواهد بود.[1]

جانس هنوی که از دیدگاه متفاوتی در سرشت فرمانروایی ایرانیان نظر می‌کند، مانند سیاستنامه‌نویسان و تاریخ‌نویسان ایرانی شاه را «علت موجده و مبقیه» اجتماع نمی‌داند. در اندیشهٔ سیاسی ایران، شاه عامل تعیین‌کنندهٔ همهٔ دگرگونی‌ها بود، در حالی‌که هنوی، تباهی مردم را سبب تباهی شاه می‌داند. با تأمل در فقراتی از گزارش‌های اروپاییان و مقایسهٔ مضمون آن‌ها با آن‌چه در نوشته‌های تاریخی ایران آمده، می‌توان نکته‌های ارزنده‌ای دربارهٔ مسائل دورهٔ گذار آموخت. چنان‌که دیدیم، اروپاییان از دیدگاه متفاوتی در ایران نظر می‌کردند، توجه ویژه‌ای به سرشت فرمانروایی ایران داشتند و در گزارش‌های خود کوشیده‌اند تا به وجوهی از آن اشاره کنند. در فصل دوم موانع تکوین دولت را از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران مورد بررسی قرار دادیم. در پرتو اشاره‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی به شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان می‌توان زوایای دیگری از عدم امکان تکوین دولت در ایران را دید. این نکته را نیز باید بیفزاییم که به‌رغم بدبینی‌هایی که نسبت به همسویی تباهی اخلاق ایرانیان و پتیارگی نظام حکومتی آنان وجود داشت، تعارض، یا بهتر بگوییم، تنشی که میان ایرانیان و حکومت‌هایی که بر آنان فرمان رانده‌اند وجود داشت، از میان نرفت. به این بحث، در واپسین فصل این جلد، بازخواهیم گشت، اما پیش از آن باید وجوه دیگری از عمل و نظر ایرانیان در دورهٔ گذار را مورد بررسی قرار دهیم.

1. Hanway, op. cit. II, p. 353.

فصل چهارم

سفارت و سفرنامه‌های ایرانیان

در آغاز دورهٔ گذار، ایرانیان هنوز علاقهٔ چندانی به سفر به کشورهای بیگانه نداشتند و به خلاف آن‌چه پیش از این دربارهٔ آشنایی اروپاییان با آداب و شیوه‌های زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایرانیان گفته شد، کنجکاوی ایرانیان از محدودهٔ تماشای ظاهر غربیانی که به ایران سفر می‌کردند، فراتر نمی‌رفت. همین امر موجب شد اروپاییان از مجرای سفرنامه‌های ماجراجویان، بازرگانان و سفیران، آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ ایران پیدا کنند، در حالی‌که ایرانیان یکسره از دگرگونی‌های بنیادینی که در همهٔ قلمروهای حیات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مردم کشورهای اروپایی رخ می‌داد، بی‌خبر ماندند. وانگهی، به خلاف اروپاییان ــ و حتیٰ گاهی سفیران عثمانی که چنان‌که خواهد آمد، گزارش‌های ارزنده‌ای از سفر خود فراهم می‌کردند و آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ ایران به خوانندگان و دولت‌های متبوع خود می‌دادند ــ شمار اندک ایرانیانی که به سفارت عثمانی یا فرنگ رفتند، یا از بنیاد به دگرگونی‌هایی که در مغرب‌زمین رخ می‌داد، بی‌توجه ماندند و یا به طور کلی، نوشته‌ای از آنان بر جای نماند. ژان شاژْدَن دربارهٔ روحیهٔ ایرانیانِ این دوره، به درستی، یادآور شده است که ایرانیان علاقهٔ چندانی به سفر به کشورهای بیگانه ندارند و کنجکاوی آنان دربارهٔ سرزمین‌های دیگر بسیار اندک است. او به مناسبتی در *سفرنامهٔ* خود می‌نویسد:

> ایرانیان گردش و سفر را دوست نمی‌دارند، بر آن‌اند که گردش یکی از کارهای بسیار بیهودهٔ ما[اروپاییان] است و پرسه‌زدن در خیابان را نیز یکی از کارهای مردمان فاقد شعور می‌دانند. آنان از خود می‌پرسند

چرا تا انتهای خیابان می‌رویم و اگر رفتن ما دلیلی داشت، چرا در آن‌جا توقف نمی‌کنیم.[۱]

شاردن در دنبالهٔ همین مطلب و دربارهٔ بی‌توجهی ایرانیان آن دوره به جهانگردی و سودمندی‌های آن و روحیهٔ کنجکاوی اروپاییان برای کشف سرزمین‌های ناشناخته و فهم زبان‌ها و فرهنگ‌های ملّت‌های بیگانه می‌افزاید:

سفر برای صِرف کنجکاوی در نظر ایرانیان از گردش نیز غیر قابلِ فهم‌تر است. آنان لذّتی را که ما از دیدن رفتارهای متفاوت با رفتارمان و شنیدن زبانی که به آن آشنایی نداریم، می‌بریم، درک نمی‌کنند.[۲]

آن‌گاه، شاردن به واکنش وزیران ایرانی به مسافرت دو نجیب‌زادهٔ فرانسوی که همراه فرستادهٔ کُمپانی هند شرقی فرانسه برای جهانگردی به ایران آمده بودند، اشاره می‌کند و می‌نویسد:

وزیران از من می‌پرسیدند چگونه ممکن است در میان ما کسانی باشند که رنج سفرِ دوْ سه هزار فرسنگی را با آن‌همه رنج و خطر تنها برای دیدن این‌که ایرانیان چگونه هستند و در ایران چه می‌کنند، بی‌هیچ هدف دیگری، بر خود هموار کنند. چنان‌که گفتم، این قوم بر آن‌اند که نمی‌توان به فضیلت دست یافت و یا از زندگی لذّت برد، مگر در استراحت و در خانهٔ خود، و اگر سفر برای به دست آوردنِ خیری نباشد، روا نیست. نیز آنان بر آن‌اند که هر بیگانه‌ای، اگر بازرگان یا صنعت‌گر نباشد، جاسوس است و بزرگان بر این باور بودند که با پذیرایی از بیگانگان در خانهٔ خود یا در بازدید از آنان مرتکب خطایی می‌شوند.[۳]

اشارهٔ شاردن به دیدگاه کهن ایرانیان دربارهٔ بیگانگانی که به ایران می‌آمدند، شایان تأمل و مبین این نکته است که ایرانیان از همان آغاز مسافرت‌های

1. Jean Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, III, p. 426.

2. Chardin, op. cit. III, p. 427.

3. Chardin, op. cit. III, p. 428-9.

اروپاییان به ایران‌زمین، نظر خوبی نسبت به جهانگردان و سوداگران نداشته‌اند. البته، از شاردن، سوداگر فرانسوی، انتظار نمی‌رود که بتواند از دیدگاه ایرانیِ زمان خود به چون و چرا در سرشت باورها و اندیشهٔ ایرانیان بپردازد، اما توضیحی که او از علت بیرونی این بی‌خبری می‌دهد، و نیز سخن او دربارهٔ بی‌خبری ایرانیان و حتیٰ دولت‌مردان از اوضاع کلّی کشورهای اروپایی و تحولات در بنیادهای فرهنگ و تمدن آن‌ها، در حدّ خود، جالب توجه است. شاردن می‌نویسد:

> این وضع در نظر کسانی که عمر خود را صرف پرسیدن خبر می‌کنند و چندان به اخبار علاقه‌مند هستند که آرامش و جان خود را نیز فدای آن می‌کنند، و با آن همه دقت، نقشه‌ها و سفرنامه‌ها را مطالعه می‌کنند، شگفت جلوه خواهد کرد. با این‌همه، این امر واقعیت دارد و به گونه‌ای که من ایرانیان را وصف کردم، آشکار است که چنین دانشی را برای آرامش روح و برای لذّت بردن ضروری نمی‌دانند. به طور کلی، وزیران نیز دربارهٔ اوضاع اروپا چیزی بیشتر از آن‌چه دربارهٔ کرهٔ ماه می‌دانند، نمی‌دانند. حتیٰ اغلب تصور مبهمی از اروپا دارند و فکر می‌کنند که جزیرهٔ کوچکی در دریای شمال است و در آن‌جا هیچ چیز خوب و زیبایی به دست نمی‌آید و اروپاییان دنیا را زیر پا می‌گذارند تا چیزهای خوب و ضروری را که در دسترس آنان نیست، پیدا کنند.[1]

بی‌آنکه بخواهیم دربارهٔ بی‌توجهی ایرانیان دورهٔ گذار به سفر به کشورهای بیگانه و آشنایی با فرهنگ‌ها و مردم کشورهای دیگر به تفصیل بحث کنیم، به

1. Jean Chardin, op. cit. III, p. 429-30.

ژان شاردن در جای دیگری از سفرنامهٔ خود می‌نویسد که «تنها اروپاییان از سر کنجکاوی سفر می‌کنند» و او سبب این کنجکاوی اروپاییان را از سویی، طبیعت نامساعد کشورهای اروپایی می‌داند که به خلاف کشورهای شرقی، زندگی در آن‌ها آسان نیست و از سوی دیگر نیز به نظر او، در سرشت اروپاییان نوعی «ترس‌آگاهی فطری» یا inquiétude naturelle وجود دارد که آنان را به ماجراجویی و کنجکاوی سوق می‌دهد. Chardin, op. cit. vol. V, p. 118

اجمال، باید دو نکته را دربارهٔ عوامل عینی و ذهنی این بی‌توجهی یادآور شویم: نخست این‌که در نظام استبدادی و سلطنت خودکامهٔ ایران در این دوره، شاه در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داشت و حوزه‌ای بیرون از قلمرو قدرت سیاسی که بتوان آن را «حوزهٔ عمومی» و «مصالح عمومی» نامید، به وجود نیامد. کشور و همهٔ شؤون آن، مِلْکِ طِلْق و خصوصی شاه به حساب می‌آمد، چنان‌که، به عنوان مثال، شاهِ صفوی، افزون بر انحصار قدرت سیاسی و بنابراین، همهٔ امور کشور، انحصار بازرگانیِ بیشتر کالاهای صادراتی ایران را نیز در دست داشت و همین امر موجب شد نه طبقهٔ بازرگان مستقلی تکوین پیدا کند تا همراه با مبادلهٔ کالا برای تأمین سود خود، راه مبادلهٔ فرهنگی را نیز هموار کند و نه سفیران و سیاحتْ‌پیشگان آگاه به مصالح عمومی و «ملّی». شاه به تنهایی همهٔ امور کشور را اداره می‌کرد و سفیرانِ انگشت‌شماری که در این دوره به سفارت گسیل داشته شدند، بر حسب معمول، خدمتکاران ویژهٔ شاه بودند و نه نخبگان راستین مصالح «ملّی» که البته، با توجه به ساختار سیاسی و نیز نظام فکری ایرانیان نمی‌توانست به وجود بیاید. از این‌رو، چنان‌که پایین‌تر خواهیم دید، نتیجهٔ نخستین سفارت‌های ایرانیان، عِرضِ خود بردنی بیش نبود. این سفیران در خلأ فرهنگی و بی‌خبری از عالم، در رویارویی با واقعیت دنیای نو یا به مسیحیت گرویدند و یا بی‌اختیار، مجذوب ظواهر دنیای غرب شدند. وانگهی، بی‌توجهی ایرانیان به سفرهای بیرون از کشور، به طور عمده، ناشی از وضعیت فکری ویژه‌ای بود که با سیطرهٔ اندیشهٔ عرفانی، به مثابه شالودهٔ اندیشهٔ ایرانی، بویژه در دورهٔ انحطاط آن، ایجاد شده بود.[۱] این اندیشه انسان را از سفر بیرونی به سیر

---

۱. ژان شاردن، به مناسبت اشاره به وضع تاریخ‌نویسی در سده‌هایی متأخر در ایران، آن را دانشی می‌داند که ایرانیان بسیار به آن می‌پردازند، اما دربارهٔ آن بسیار کم می‌دانند. شاردن در ادامه مطلب می‌نویسد: «اگرچه کمپانی هند شرقی هلند بیش از هشتاد سال است که در بخش‌هایی از کشور، بویژه در تختگاه به کار مشغول است، اما شمار کسانی که در ایران می‌دانند که هلند جمهوری است، حتیٰ به عدد انگشتان دو دست نمی‌رسد.» البته، شاردن، در این مورد مشخص، گناه را متوجه هلندیان می‌داند که دریافته بودند شرقیان دریافتی از نظام جمهوری ندارند و آن را نیز جدّی نمی‌گرفتند و از این‌رو، معرفی‌نامه‌های کارگزاران به

درونی و از آفاق به اَنفس سوق می‌داد و همین امر موجب می‌شد تا فرهنگ ایرانی با پایان یافتن عصر زرین آن، سرشتی بیش از پیش درون‌گرا پیدا کند.[۱] با یورش مغولان سفرهای ایرانیان به خارج، بیشتر، مهاجرت‌هایی از بدِ حادثه بود و نه در پی حشمت و جاه یا ماجراجویی و سوداگری به شیوهٔ غربیان یا سفارتی در خدمت مصلحتی «ملّی» : ایرانیانِ مهاجر از وضعیت نامطلوب کشور خود و برای پناه‌جستن فرار می‌کردند و به خلاف ماجراجویان و سوداگران اروپایی در پی ثروت، شهرت و تجربهٔ نو نبودند. افزون بر این، سفرهای ماجراجویان، سوداگران و فرستاده‌های سیاسی اروپایی، برخاسته از اندیشه‌ای نو بود که به دنبال دگرگونی بنیادینی در اندیشهٔ غربی دربارهٔ عالم و آدم تدوین شده بود.[۲]

امضای ریاست شورای دولتی که ادارهٔ امور هلند را به دست داشت، به مقامات ایرانی ارسال نمی‌شد. Jean Chardin, op. cit. V, p. 123 این عذر تراشی شاردن، به نوبهٔ خود، تأکیدی بر این نکته است که ایرانیان، به هر حال، علاقه‌ای به دانستن نداشتند و دیگر، چنان‌که خواهد آمد، زمانی که امکان دانستن فراهم آمد، با توجه به وضعیت فکری خود، از آن خودداری کردند.

۱. در محافل عرفانی در تمدن اسلامی، ترک کنجکاوی و بویژه اِعراض از مطالعه کتاب از نخستین گام‌های ورود در گسترهٔ تصوف به شمار می‌آمد. جامی در شرح حال عین‌الزمان جمال‌الدین گیلی می‌نویسد : «در اوایل که عزیمت صحبت شیخ کرد، به کتب‌خانه درآمد و از لطایف علوم عقلی و نقلی، مجموعه‌ای انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد. چون نزدیک خوارزم رسید، شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت : "ای گیلک، پشته بینداز و بیا!" چون بیدار شد، اندیشه کرد که پشته چیست؟ من از دنیا هیچ ندارم و اندیشهٔ جمع آن نیز ندارم. شب دوم، همین خواب دید و شبِ سیّم نیز. از شیخ پرسید که "شیخا پشته چیست؟" گفت : "آن مجموعه که تو جمع کرده‌ای!" چون بیدار شد، آن را در جیحون انداخت. چون به حضرت شیخ رسید، گفت : "اگر آن مجموعه نمی‌انداختی، ترا هیچ فایده نمی‌بود." پس، وی را در خرقه پوشانید و در اربعین نشاند و بعد از اتمام اربعین عین‌الزمان لقب داد.» عبدالرحمان جامی، *نفحات‌الانس*، ص. ۴۳۴. از ابراهیم ادهم نیز نقل کرده‌اند که گفت : «در این طریق، هیچ چیز بر من سخت‌تر از مفارقت نبود که فرمودند که "مطالعه نکن!"» فریدالدین عطار، *تذکرةالاولیاء*، ج. نخست، ص. ۹۱. بدیهی است که اگر این گرایش، به گونه‌ای که در آغاز دورهٔ اسلامی بود، تنها به محافلی از صوفیان محدود می‌شد، پی‌آمدهای چندان نامطلوبی نمی‌توانست داشته باشد، اما از زمانی که تصوفی عامیانه و منحط، مذهب مختار شد، دامنهٔ تأثیرهای این وضعیت به همهٔ گروه‌های اجتماعی گسترش یافت و انحطاط جدی کشورهای اسلامی را به دنبال آورد.

۲. چنان‌که از مضمون فقرات نقل شده از ژان شاردن می‌توان دریافت، مفهوم بنیادین این

نخستین سفرنامهٔ جالب توجه به اروپا که از آغاز دورهٔ صفوی به دست ما رسیده، سفرنامهٔ معروف به «دون خوان ایرانی» یا خاطرات سفر اُروج‌بیگ، یکی از دبیران حسین‌علی بیگ بیات، نخستین سفیر شاه عباس، و سِر آنتونی شِرلی است که در شوال ۱۰۰۷/مه ۱۵۹۹ از راه دریای خزر و مسکو به آلمان، بوهِم، ایتالیا و اسپانیا رفت و در همان‌جا به مسیحیت گروید. آن‌گاه اروج‌بیگ یادداشت‌هایی فراهم آورد تا در بازگشت به نظر شاه عباس برساند، اما از آن‌جا که با گرویدن او به مسیحیت، بازگشت به ایران ناممکن شد، یادداشت‌ها را به یاری کشیشی، رِمونْ نام، به زبان کاستیلی درآورد و همین نوشته بعدها با عنوان *سفرنامهٔ دون خوان ایرانی* به زبان انگلیسی درآمده است. سفرنامهٔ اروج‌بیگ، به طور کلی برای توضیح این نکته نوشته شده که چگونه نویسنده، پس از آن‌که عمری را در «دیارِ شِرک» و «به کیشِ کفر» سپری کرده بوده، به نور ایمان راه یافته و به مسیحیت گرویده است. آن‌چه در این کتاب، در مقایسه با سفرنامه‌های اروپاییان به ایران جالب توجه است، این نکته است که اروج‌بیگ توجهی به نظام‌ها و نهادهای حکومتی کشورهایی که از آن‌ها گذر کرده، ندارد و گاهی تنها اشاره‌ای گذرا به نوآوری‌های فنّی که مایهٔ شگفتی او شده بود، آورده است. به عنوان مثال، به هنگام دیدار از ایالت زاکْسُن در آلمان می‌نویسد :

در مسیر راه‌های دوک‌نشین زاکْسُن، شمار بسیاری از آسیاب‌های

اندیشهٔ جدید «کنجکاوی» بود. در زبان‌های اروپایی دربارهٔ تاریخ تدوین این مفهوم جدید که با دگرگونی‌های تاریخ اندیشه در اروپا مطابقت دارد، پژوهش‌های مهم بسیاری صورت گرفته است. بلومنبرگ در پژوهش اساسی خود توضیح داده است که «کنجکاوی» در سده‌های میانه و بویژه با اُگوستین قدیس در زمرهٔ رذیلت‌های اخلاقی قرارگرفت و تا پایان سده‌های میانهٔ متأخر نیز به عنوان عملی لغو و باطل باقی ماند. همان نویسنده از آلبرت کبیر نقل کرده است که او می‌گوید : «کنجکاوی (curiositas) پژوهش دربارهٔ هر امری است که فی‌نفسه و لنفسه فاقد اهمیت است، اما حزم (prudentia) تنها ناظر بر اموری است که فی‌نفسه و لنفسه دارای اهمیت است.» بلومنبرگ با نقل عبارتی از نویسندهٔ ایتالیایی، پترارکا، که در ۲۶ آوریل ۱۳۳۶ پس از صعود بر قلّهٔ کوهی نوشت : «امروز، من، تنها به راهنمایی کنجکاوی برای دیدن ارتفاع خلاف‌آمد این مکان ... به بلندترین قلّهٔ این ناحیه صعود کردم»، آن سال را نقطهٔ عطفی در تحول مفهوم کنجکاوی می‌داند.

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 383, 397.

بادی را دیدیم؛ رودخانه‌های این ناحیه پرآب و آلمانی‌ها مردمانی اهل ذوق و ابتکارند و من از دیدن شمار بسیار دستگاه‌های چوب‌بری آبی که همه‌جا تعبیه کرده بودند و چوبی را می‌برید که در معدن‌ها استفاده می‌شد و این‌که آنان برای آرد کردن گندم نان خود تنها به باد وابسته‌اند که اطمینانی به آن نیست، شگفت‌زده شدم.[1]

این سفارت که نتیجه‌ای بر آن مرتب نشد، در مجموع، مایهٔ رسوایی سفیر ایران شد، زیرا برخی از همراهان او به آیین عیسیٰ مسیح درآمدند و با تغییر نام خود، به شیوهٔ اهالی اسپانیا لباس بر تن کردند. گزارش اروج‌بیگ از واقعهٔ تغییر کیش خود و دیگر همراهان سفیر ایران، بیشتر از آن‌که برای آگاهانیدن ایرانیان از دگرگونی‌های کشورهای اروپایی فراهم آمده باشد، برای تأکید بر معجزه‌ای نوشته شده است که به گفتهٔ او در اسپانیا به وقوع پیوست تا مردمانی را از دورترین نقاط آسیا به اروپا هدایت کند و آنان را با گرمای ایمان به دیانت مسیحی آشنا سازد. اروج‌بیگ در ذکر مسیحی شدن علی‌قلی بیگ، برادر زادهٔ سفیر و یکی از همراهان او، با اشاره‌ای به این معجزهٔ الهی می‌نویسد :

... خداوند قادری که در گذشته با دست راست خود راهی از دریای سرخ برای فرزندان اسرائیل باز کرد تا از آن عبور کنند و سپس، با دست دیگر آن راه را بست تا ایالت‌ها و امیران مصری را در خود غرق کند، بار دیگر، در اسپانیا مردی را از دورترین نقطهٔ مقابل آن در اروپا می‌آورد تا قلب گناهکار و سخت آنان مانند مومی در برابر گرمای تعلیمات انجیل نرم شود. برکت و رحمت الهی بر این نجیب‌زادهٔ پارسی باد که با اِمداد و لطف الهی به آیین مسیح درآمد.[2]

اروج‌بیگ در دنبالهٔ سخن، گرویدن خود به دیانت مسیحی را نیز آشکار می‌کند و می‌نویسد :

مسئولیت وجدانی من آن است که ایمان خویش را در همین مکان

---

1. *Don Juan of Persia*, p. 271.
2. *Don Juan of Persia*, p. 292.

اعلام دارم و بگویم که ایمان راستین را خداوند در جلال و شکوه خود تنها و در تمامیت آن برای کلیسا و خیر و صلاح همهٔ مسیحیان حقیقی آشکار کرده و اینان باید از طریق تعلیمات کلیسا راه راست حقیقت و ایمان واقعی را بیاموزند.[۱]

در زمان شاه عباس، سفیر دیگری نیز به هلند و برای مذاکره با کمپانی هند شرقی هلند که مناسبات بازرگانی گسترده‌ای با ایران داشت، فرستاده شد. از این سفارت، نوشته‌ای بر جا نمانده است و چنان‌که از نامه‌هایی که موسیٰ‌بیگ به خط خود به شورای ایالات هلند نوشته و فقراتی از متن آن نامه‌ها در کتاب ویْلِم فلور آمده،[۲] می‌توان دریافت، سفیر شاه عباس نه تنها زبان کشور میزبان را نمی‌دانسته، بلکه آشنایی او به زبان فارسی نیز بسیار اندک بوده است و بدیهی است که اگر نوشته‌ای هم از او به جا می‌ماند، با توجه به مرتبهٔ پایین دانش او، به احتمال بسیار، نمی‌توانست اهمیتی داشته باشد، بویژه این‌که با شُرب مُدام و زنبارگی او مجالی برای تأمل در جامعهٔ هلند نمی‌ماند. پژوهشگر هلندی دیگری با بررسی اسناد هلندیان، پس از اشاره‌ای به شکست مذاکرات سفیر با کمپانی هلندی، می‌نویسد :

رفتار او را نمی‌توان سرمشق دانست. او بسیار شراب می‌خورد، مایهٔ مزاحمت بانوان را فراهم می‌آورد و از فحّاشی نیز اِبایی نداشت. افزون بر این، او پیوسته به هیأت رئیسهٔ کُمپانی برای انجام کارهای بی‌اهمیت مراجعه می‌کرد.[۳]

پژوهشگر هلندی، افزون بر اشاره به رفتار ناشایست و نسنجیدهٔ موسیٰ‌بیگ، سفیر شاه عباس، ملاحظاتی را نیز دربارهٔ مضمون سفارت او آورده است. بدیهی است که جهل موسیٰ‌بیگ به سرشت مأموریت خود و منطقِ مناسبات جدید و رفتار ناشایست او یگانه علّت شکست سفارت نبود. شاه عباس که در زمان

---

1. *Don Juan of Persia*, p. 293.

۲. ویلم فلور، *اولین سفرای ایران و هلند*.

3. U. Vereulen, «L'ambassade persane de Musa Bag», p. 148.

سفارت موسیٰ‌بیگ در اوج قدرت خود بود، کوشش داشت تا هلندیان را در وضعیتی قرار دهد که بازرگانی ابریشم را تنها از طریق خلیج فارس انجام دهند و کنسول‌های خود را از قلمرو عثمانی و حلب فراخوانند. شاه عباس بر آن بود تا با این انحصار، راه بازرگانی را بر ترکان عثمانی ببندد و آنان را از امتیازات و درآمدهای گمرکی محروم کند. سفیر شاه برای توجیه تقاضای خود استدلال می‌کرد که بازرگانان در عثمانی آن آزادی عملی را که در ایران از آن برخوردار هستند، ندارند. مقامات کُمپانی بر آن بودند که این امر از قلمرو اختیارات آنان خارج است، زیرا بازرگانی با نواحی شرقی مدیترانه در دست بخش خصوصی است که رقیب کمپانی به شمار می‌رود و از این‌رو، خواستهٔ او نمی‌توانست مورد موافقت قرار گیرد. مقامات کُمپانی ادعا می‌کردند که در کار کنسول‌ها نمی‌توانند مداخله کنند، زیرا آنان در عثمانی بر اموال و خدمهٔ بازرگانان بخش خصوصی نظارت داشتند. افزون بر این، شاه عباس از هلندیان می‌خواست تا او را در راندن پرتغالیان از خلیج فارس و فتح استحکامات آنان در مسقط یاری رسانند، همچنان‌که انگلیسیان او را در باز پس گرفتن هورمز یاری رسانده بودند. او حتیٰ «نوعی تحت‌الحمایگی خلیج فارس را به هلندیان پیشنهاد می‌کرد».[1] در این مورد نیز هلندیان پاسخ صریح و روشنی ندادند و گفته شد که این موضوع باید در محل و در زمانی که عملیات می‌بایست شروع شود، مورد رایزنی قرار گیرد. پژوهشگر هلندی به درستی می‌نویسد که مقامات کمپانی

> نیز پیشنهاد می‌کردند که این امر با سفیری که قرار است فرستاده شود، مورد بحث قرار گیرد و این، نشانهٔ آن بود که آنان می‌خواستند موضوع را به تأخیر بیندازند و خود را از نظر نظامی درگیر نکنند.[2]

از نظر تجاری نیز موسیٰ‌بیگ از هلندیان می‌خواست تا شاه عباس بتواند ابریشم و کالاهای دیگر را با پرداخت هزینهٔ ترابری آن‌ها با کشتی‌های هلندی ارسال کند و آن کالاها در هلند به حساب شاه به فروش رسانده شود. پاسخ

1. U. Vereulen, op. cit. p. 151. 2. ibid.

مقامات کمپانی در این مورد صریح بود و گفته شد که کمپانی نمی‌تواند «هیچ گونه امتیازی بدهد، زیرا چنین امتیازی به معنای عدول از انحصار وی خواهد بود». صدور اجازهٔ فروش کالا برای شاه ایران، در هلند، به سبب رقابتی که در بازار آمستردام ایجاد می‌کرد، موجب کاهش درآمدهای کمپانی می‌شد. از این‌رو، هلندیان هیچ یک از پیشنهادهای شاه عباس را نپذیرفتند و سفارت موسیٰ‌بیگ به شکست انجامید. اگرچه دولت ایران در عصر شاه عباس در اوج قدرت خود بود، اما بی‌اطلاعی از منطق مناسبات جدید، پیوستگی منافع اقتصادی و مصالح سیاسی و روابط و رقابت‌های میان بخش خصوصی و دولتی، از سویی و رفتار ناشایست سفیر، از سوی دیگر، سبب عمدهٔ شکست سفارت موسیٰ‌بیگ بود. همان پژوهشگر هلندی با اشاره به این نکته در پایان مقالهٔ خود می‌نویسد:

> به هر حال، این سفارت دلیل روشنی بر علاقهٔ شاه عباس به تماس‌های دیپلماتیکی مستقیم با اروپای غربی و نیّت او برای باز کردن درهای کشورش به صدور مواد اولیه از پایهٔ برابری و با شرایطی خاص بود، اما از آن‌جاکه او با «آداب» (know how) این کار آشنایی نداشت، در موضع فرودستی قرار گرفت و ناچار خراج‌گزار برتری فنی هلندیان شد.[1]

در میان نخستین سفیران ایرانی، مورد محمدرضا بیگ، سفیر شاه سلطان حسین نیز که در ۲۵ محرم ۱۱۲۵/۱۹ فوریهٔ ۱۷۱۳ به دربار لوئی چهاردهم به فرانسه اعزام شده بود، شایان توجه است. آن‌چه بیش از همه در فرانسه مورد توجه محمدرضا بیگ قرار گرفت، برخی از ظواهر زندگی فرانسویان زمان او بود و بزرگ‌ترین دستاورد سفر وی، رسواییِ دل‌بردن از دوشیزهٔ هفده ساله‌ای بود که پایانی نامیمون پیدا کرد. محمدرضا بیگ آن دوشیزه را که از او آبستن شده بود، مخفیانه سوار کشتی کرد و در بندر دانتسیگ مجبور شد برای وضع حمل همسرش مدتی توقف کند و چون در تنگدستی افتاد، بخشی از هدایای لوئی

1. U. Vereulen, op. cit. p. 153.

چهاردهم به شاه سلطان حسین را فروخت. محمدرضا بیگ، پس از ورود به ایروان، دریافت که دولت ایران از اقدامات او در فرانسه و از قراردادی که بسته، ناخرسند است و به سال ۱۷۱۷/۱۱۲۹ خود را مسموم کرد. موریس اِرْبِت در رساله‌ای ماجراهای سفارت محمدرضا بیگ، عدم آشنایی او با آداب دیپلماسی و بی‌توجهی او به شیوه‌های اداره و حکومت کشوری راکه مدتی طولانی در آن زندگی کرده بود، مورد بررسی قرار داده است. این پژوهشِ نه چندان معتبر که بر پایهٔ اسناد بایگانی‌های فرانسه فراهم آمده، به هر حال، تنها منبعی است که آگاهی‌هایی دربارهٔ یکی از نخستین سفارت‌های دورهٔ گذار به دست می‌دهد. بدیهی است که نویسندهٔ کتاب تنها از دیدگاه مصالح دولت فرانسه به ارزیابی این سفارت پرداخته و احتمال دارد از دیدگاه تاریخ مناسبات خارجی ایران بتوان ارزیابی دیگری از آن به دست داد، اگرچه به نظر نمی‌رسد که در بایگانی‌های ایران بتوان اسنادی در این باره پیدا کرد. در این‌جا تنها به اشاره‌ای به رفتار ناشایست سفیر و بی‌توجهی او به بنیاد مناسباتی بسنده می‌کنیم که سفیر می‌بایست با توجه به آن عمل می‌کرده است. وانگهی، ارزیابی نویسندهٔ رسالهٔ یادشده دربارهٔ نظام حکومتی ایرانِ پایان دورهٔ صفوی و شخص شاه شایان توجه است، هرچند که از عصبیتی خاص برخاسته باشد. موریس اِرْبِت می‌نویسد:

> این جهل کامل و کمابیش نامطلوب به وضع دیگر ملّت‌های جهان را باید معلول روحیهٔ ایرانیان دانست، جهلی که بارون دُ بْروتوی با توجه به مورد سفیر به آن پی برده بود. در نظر جناب سفیر، حکومت و اخلاقیات فرانسویان چه اهمیتی می‌توانست داشته باشد، در حالی‌که اطلاع وزیران ولی‌نعمت او و شخص شاه از اروپا بیشتر از اطلاع آنان از کُرهٔ ماه نبود. بر هم‌زدن عادات برای ارضای کنجکاوی بیهوده و کسب آگاهی‌هایی که اهمیتی برای دربار ایران نداشت، به چه کار می‌آمد؟ آیا بهتر، یا عقلایی‌تر، نبود که به آسودگی قلیان خود را دود کرده، دربارهٔ قرآن به تأمل پرداخته و به خرید اشیاء و

منسوجاتی اقدام کند که بتواند با آن‌ها در بازگشت محبت بزرگان را به خود جلب کند.[1]

این ارزیابی از دربار ایران و کارگزاران بلندپایهٔ آن به دوره‌ای مربوط می‌شود که در زمان لوئی چهاردهم، به دنبال تحولات عظیم در اروپا و دگرگونی‌های بنیادین در آیین کشورداری و برآمدن رجالی مانند کُلْبِر، کشور فرانسه به قدرت سیاسی بزرگی تبدیل می‌شد و این تحولات در خلاف جهت راهی بود که ایران در پایان دورهٔ صفوی در سراشیبی آن افتاده بود. عصر فرمانروایی لوئی چهاردهم به یمن اصلاحات کُلْبِر، دورهٔ نفوذ فرانسویان به کشورهای شرقی بود. هلندیان و پیش از آنان، انگلیسیان با گسترش بازرگانی به امتیازهایی دست یافته بودند. از دیدگاهی که در این دفتر دنبال می‌کنیم، یکی از عوامل موفقیت‌های هلندیان و انگلیسیان، پیدایش اندیشهٔ سوداگرانهٔ جدید و دگرگونی‌های اندیشه و رفتار آنان در قبال بازرگانی و ثروت بود، در حالی‌که فرانسویان هنوز با وفاداری به باورهای کهن، در مناسبات خود با کشورهای شرقی به تبلیغ مذهبی اهمیت ویژه‌ای قائل بودند. اصلاحات کُلْبِر از این حیث در فرانسه پراهمیت بود و هم‌او از پادشاه فرانسه خواست تا با گسترش بازرگانی و کسب ثروت بیشتر فرانسه را به کشوری قدرتمند تبدیل کند. کُمپانی هند شرقی فرانسه به سال ۱۶۶۴ تأسیس شده بود و کُلْبِر فرستادگانی را به ایران گسیل داشت و جالب آنکه دو نجیب‌زاده‌ای که پیشتر واکنش ایرانیان به آنان را از *سفرنامهٔ* ژان شاردن آوردیم، با آنان همراه بودند. پایه‌های مناسبات بازرگانی ایران و فرانسه در فرمانروایی شاه عباس و لوئی سیزدهم استوار شده بود که در عصر لوئی چهاردهم نیز دنبال شد.

محمدرضا بیگ به پاریس فرستاده شده بود تا با فرانسویان برای راندن عربان از خلیج فارس در عوض تسخیر مسقط به مذاکره بپردازد و این در سال‌هایی بود که از سویی، با فرمانروایی شاه سلطان حسین، آفتاب دولت صفویان بر لب بام رسیده بود و شاه در مقامی نبود که امنیت مرزهای کشور را

---

1. Maurice Herbette, *Une ambassade persane sous Louis XIV*, p. 204.

تأمین کند و از سوی دیگر، در فرانسه، به دنبال سالخوردگی لوئی چهاردهم و با توجه به وضع عمومی کشور، ناوگان آن پس از جنگ جانشینی در اسپانیا در شرایطی نبود که بتواند در «اقدامی دراز مدت» درگیر شود. اِرْبِت به درستی می‌نویسد که «هیچ کس در فرانسه علاقه‌ای به درگیر شدن در ماجراجویی در مشرق و راندن عربان از خلیج فارس و فتح مسقط نداشت.»[1] برعکس، فرانسویان که علاقه‌ای به درگیری نظامی نداشتند، به گسترش بازرگانی توجه بیشتری نشان می‌دادند. محمدرضا بیگ که مانند بسیاری از سفیران ایرانی تمایلی به بازگشت به ایران نداشت، به بهانه‌های گوناگون مذاکرات را به تعویق می‌انداخت و زمانی که مذاکرات آغاز شد، طرف فرانسوی با آشنایی که به وضعیت سیاسی و اقتصادی داشت، امتیازات بسیاری از سفیر ایران گرفت و آن‌گاه که محمدرضا بیگ در عوض، امتیازهایی طلب کرد، مذاکره کنندهٔ فرانسوی به او خاطرنشان کرد که با اجرای قرارداد، کشورِ وی از پولی که بازرگانان خارجی در ایران خرج خواهند کرد، از پایین آمدن بهای کالاهای اروپایی و بالا رفتن قیمت فرآورده‌های داخلی سود خواهند برد. اِرْبِت می‌نویسد:

> سفیر، به درستی، پاسخ داد که این امور تنها به سود مردم خواهد بود و ولی‌نعمت من، اعلیٰحضرت، از درآمدهای گمرکی و مالیات فرآورده‌های فرانسوی محروم خواهد شد. با این‌همه، پایداری او در این مورد اندک بود و پس از آن‌که با ملّای همراه و برخی از افسران خود رایزنی کرد، عصر روز [۱۶ ژوئیه] پادری و پدر روحانی گُدْرو را پیش آقای دُ لانْدیویزیو فرستاد تا مراتب رضایت خود را اعلام دارد. فردای آن روز، در جریان مذاکره با سه نمایندهٔ دولت فرانسه، سفیر ایران، بار دیگر، موضوع امتیازهایی را که به فرانسویان داده شده بود، مطرح کرد و آن‌گاه سوگند یاد کرد که به بندهای دهگانهٔ قرارداد وفادار بماند. آقای دُ لانْدیویزیو که سرمست از موفقیت قرارداد بود،

1. Maurice Herbette, op. cit. p. 257.

از جناب سفیر خواست تا او نیز درخواست‌های خود را عنوان کند. محمدرضا بیگ گفت: "۱. از خداوند بقا و طول عمر اعلیٰحضرت، امپراتور فرانسه، را مسئلت می‌کند؛ ۲. از اعلیٰحضرت تقاضا دارد دستور فرمایند سفیر، کُنْسول‌ها و بازرگانان آماده باشند تا همراه او به ایران عزیمت کنند، زیرا از ولی‌نعمت خود دستور دارد تا جز با آنان به کشور بازنگردد؛ ۳. با توجه به قولی که پیش از آن، میشل، [فرستادهٔ فرانسه]، داده بود، کشتی‌هایی برای نابودی عربان مسقط گسیل داشته شود و در این مورد، اعلیٰحضرت مرحمت فرموده به ولی‌نعمت او پاسخ مثبت دهند."[1]

فرانسویان همهٔ کوشش خود را به کار بردند تا توجه محمدرضا بیگ را از مسقط به امور دیگری معطوف و چنین وانمود کنند که بسته شدن قرارداد برای شاه و کشور او متضمن منافع اساسی می‌تواند باشد. تقاضای محمدرضا بیگ مبنی بر دریافت معادل برخی امتیازهایی که به فرانسویان داده شده بود، به طور کلی، مورد مخالفتِ طرفِ فرانسوی قرار گرفت و آن‌چه فرانسویان پیشنهاد می‌کردند، متضمن منافعی گذرا و کم‌اهمیت بود. یکی از رایزنان دولت فرانسه، درخواست‌های سفیر ایران را بررسی کرد و در پایان گزارش خود نوشت:

نکتهٔ نخست این‌که با مواد [این قرارداد]، دست‌کم، با مواد جدیدی که از جانب ما به قرارداد ۱۷۰۸ افزوده خواهد شد، نه تنها هیچ امتیازی به ایرانیان داده نشده است، مگر آن‌که فرانسویان نیز از آن امتیازها در ایران بهره‌مند خواهند بود، بلکه بر عکس، فرانسویان امتیازهای قابل توجهی نیز به دست خواهند آورد که ما به ایرانیان نداده‌ایم. نکتهٔ دیگر این‌که امتیازهایی که ما به ایرانیان داده‌ایم، بسیار کم‌تر از آن است که از هلندیان در قرارداد سال‌های ۱۶۳۱ و ۱۶۵۲ ... گرفته‌اند، زیرا در این قراردادها وضع ایرانیان در هلند نه تنها با وضع

1. Maurice Herbette, op. cit. p. 271.

عمده‌ترین بازرگانان هلندی برابر است، بلکه ایرانیان می‌توانند در ایالات کشور هلند به خرید و فروش هرگونه کالایی بی‌هیچ استثنا و محدودیتی مبادرت کنند. کشور هلند باید خانه‌ای به عنوان محل اقامت در اختیار ایرانیان قرار دهد و آنان را از پرداخت مالیات برای کالاهای مصرفی که در محل اقامت خود مصرف می‌کنند ــ با استفاده از اوزان و مقادیر ایران برای خرید و فروش کالاهای ضروری ــ معاف کند؛ و برخی معافیت‌ها و امتیازهای دیگری که ما به آن‌ها نداده‌ایم.[1]

در این دفتر، بحث مناسبات خارجی ایران را دنبال نمی‌کنیم؛ تحقیق در میزان درستی و نادرستی این ارزیابی‌ها نیز باید در جای دیگری صورت گیرد، اما تردیدی نیست که آن بخش از گزارش نمایندگان فرانسوی که نابرابری مناسبات میان سفیر شاه ایران و طرف فرانسوی را برجسته می‌کند، نمی‌تواند یکسره نادرست باشد. گزارش محرمانهٔ نمایندگان طرف فرانسوی که متن آن‌ها در نوشتهٔ موریس اِرْبِت آورده شده، برخاسته از شناختی است که اروپاییان از کشورهایی مانند ایران پیدا کرده بودند و در این میان نقش منفی سفیران ایرانی و بی‌خبری آنان از دگرگونی‌های اروپا و بی‌توجهی آنان به اوضاع عالم و مناسبات جدید، از نظر ناظران غربی دور نمی‌ماند. این ناظرانِ احوالِ سفیرانِ ایرانی، با سود جستن از آگاهی‌هایی که در سفرنامه‌ها آمده بود، رهنمودهای عمده‌ای برای مذاکرات در اختیار دولت متبوع خود قرار می‌دادند، در حالی‌که در هیأت‌های نمایندگی ایرانی، اصل بر این بود که «کوری عصاکش کور دیگری باشد». بارون دُ بْرُتوی که به عنوان یکی از کارمندان بلندپایهٔ دربار لوئی چهاردهم در مدت سفارت محمدرضا بیگ وظیفهٔ مهمانداری او را بر عهده داشت و او را از نزدیک شناخته بود، در دفتر خاطرات منتشر نشدهٔ خود به نکته‌های جالب توجهی دربارهٔ رفتار و کردار او اشاره کرده است. او می‌نویسد :

1. *in* Maurice Herbette, op. cit. p. 278-9.

مشکل می‌توان باور کرد که شخصی از کشوری چنان دوردست و متفاوت در همهٔ امور، مانند ایران، به کشور ما بیاید و پنج ماه در پاریس سپری کند، بی‌آن‌که برای دیدنی‌های کمیاب شهر و اطراف آن کنجکاوی از خود نشان دهد یا هوشمندی آموختن دربارهٔ حکومت و اخلاقیات فرانسوی را داشته باشد. محمدرضا بیگ هیچ عجله‌ای برای دیدن زیبایی کاخ ورسای و سایر بیوتات سلطنتی و نیز شگفتی‌های دیگری که بسیاری از آن‌ها باید کنجکاوی بیگانگان را به خود جلب کند، نداشت و در گفتگویی نیز که بتواند دربارهٔ حکومت و اخلاقیات ما چیزی به او بیاموزد، شرکت نکرد. اگر دیگر ایرانیان، مانند سفیرشان در پاریس، زندگی تن‌آسان و توأم با تنبلی را پیشه کنند، سست‌عنصری و نادانی آنان باید بی‌مثال بوده باشد. با این‌همه، او، چنان‌که پیش از این گفتم، اهل ذوق بود، اما فکر می‌کنم که خودخواهی او موجب شد تصور کند که کافی است تا به کسانی که برای دیدن او کنجکاو شده‌اند، نگاهی بیندازد و گاهی نیز در کوچه‌های پاریس، سوار بر اسب، به گردش بپردازد تا حکومت، اخلاقیات و شگفتی‌های کاخ‌ها و باغ‌های ما را بشناسد، زیرا چندین بار به من گفت که گوشهٔ چشمی کافی است تا او آن‌چه دیدنی است، ببیند.[1]

از این نخستین سفیران و فرستاده‌های رسمی دولتی که بگذریم ــ که چنان‌که دیدیم، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی چندان سخنی دربارهٔ آن‌ها نمی‌توان گفت ــ سفرنامه‌های ایرانیان به کشورهای بیگانه جالب توجه و شایان تأمل است. در میان سفرنامه‌هایی که ایرانیان در سفر به کشورهای بیگانه نوشته‌اند، برخی از آن‌ها گزارش سفر به کشورهای خاور دور است. پیش از دورهٔ صفوی نیز سفیرانی به کشورهای خاور دور فرستاده شده بودند، اما نخستین سفرنامهٔ شایان توجه به

1. *in* Maurice Herbette, op. cit. p. 201-2.

خاور دور که به دست ما رسیده، *خطای‌نامه* اثر سید علی‌اکبر خطایی است که گویا سفرنامهٔ خود را اواخر ربیع‌الاول ۹۲۲/آوریل ۱۵۱۶ به پایان رسانده است. دربارهٔ شرح حال خطایی آگاهی چندانی نداریم، اما با توجه به بخش پایانی کتاب که از آدم‌خواری «طایفهٔ قزلباش بی‌دین، خَذَلَهُم‌الله»[1] سخن به میان آورده، می‌توان دریافت که از ایرانیان اهل سنت و جماعت بوده است. او سفرنامهٔ خود را به سلطان سلیم عثمانی تقدیم کرده است و احتمال دارد که به دنبال استوار شدن پایه‌های فرمانروایی صفویان ایران را ترک گفته باشد. اشارهٔ خطایی به عبور از تبریز بر سر راه خود به امپراتوری عثمانی و گزارش شورش صارم کُرد[2] بر قزلباشان و اشاره به غزای سلطان سلیم مبین آن است که به احتمال بسیار، نویسندهٔ *خطای‌نامه* با تکدّر خاطری که او را از برآمدن صفویان حاصل شده بود، جلای وطن کرده است. سید علی‌اکبر می‌نویسد :

> و ممدوح‌النّبی فی‌الآباءِ و الاجداد، یعنی سلطان سلیم‌خان غازی را حق تعالیٰ نصرت و قوّت دهد که آن بی‌دینان را قهر کند و نام و نشان ایشان را از روی زمین پاک کند و شریعت محمدیه را احیایی بدهد. اللّهمَّ انصر مَن نصر الدّین، اللهم اخذل من خذل الدین. آن‌چه دعای یک فقیر کند، سپاه گرانی نتواند کرد.[3]

این واپسین جزء عبارت که اشاره‌ای به خود نویسندهٔ *خطای‌نامه* است و نیز اشاره‌های دیگری به نابسامانی سرزمین‌های اسلامی مبین این است که خطایی در جستجوی طرح مشکل «مملکت‌های اسلام» و «فوت قانون» در آن‌ها بوده و «قانون خطای» را ضابطه‌ای برای نقادی نظام حکومتی کشورهای اسلامی می‌دانسته است، چنان‌که در «بیان قانون نگاه‌داشتن» خطاییان می‌نویسد که قانون نگاه‌داشتن ایشان

---

۱. سید علی‌اکبر خطایی، *خطای‌نامه*، ص. ۶۷.

۲. «و چون گذر ما بر تبریز افتاد و در آن حین، صارم کُرد با قزلباشان در غزات بود که برادر او و پسر او، اسیر آن بی‌دینان شد و پسر صارم کرد را گفتند که در مجلس کباب فرمودند او را زنده. اول لقمه‌ای از او خود خورد و به تبعیت او توابع و لواحق او خوردند و برادر او را زنده در دیگ جوشانیدند و پختند و فرزندان مسلمانان را و سگ و گربه را تول و رمه کرده، خوردند. حسابش را خدای داند.» خطایی، همان، ص. ۱۶۷.

۳. همان‌جا.

> به مرتبه‌ای است که اگر پدر از پسر و پسر از پدر و مادر، سرِ مویی خلاف قانون ببیند، بلاتوقف برود و غَمْز کند و خلعت و بخشش بیابد، و به کشتن بدهد و باک ندارد. و از خُرد و بزرگ چنان مطیع یکدیگرند که یک کار دوبار فرمودن و یک سخن دوبار گفتن نبود. دریغا این در مملکت‌های اسلام بایستی! اگر دوبار کاری را فرموده شود و یا گفته شود، در قانون، در خورد گناه او انتقام می‌کنند و رحم نمی‌کنند، از ترس قانون.[1]

علی‌اکبر خطایی «قانون نگاه‌داشتن» خطاییان و «ضابطهٔ قانون خطای» را سبب عمدهٔ بسامانی کشور آنان می‌داند و از قول خطاییان می‌نویسد:

> و دیگر، خطاییان می‌گویند از ابتداء تا این زمان، مُلْک ما خرابی ندیده و طوفان نوح به ما نرسیده؛ ورای ممالک ما همه خراب است و مثل ضبط و ضابطهٔ ما در امور مُلْک، در روی زمین، کس ندارد و نداند. حقّاً که در امور ملکی هیچ کس به ضبط ایشان ندیدیم و نشنیدیم و کس نشان نداد.[2]

خطایی راز بقای خطاییان از فترات را «نگاه‌داشت قانون» می‌داند و می‌گوید که ضابطهٔ قانون و حرمت آن تا به حدّی است که حتیٰ «خاقان چین نتواند یک سر مویی از قانون تجاوز کردن»،[3] زیرا گناه در نزد خطاییان ترک قانون است و هر خطایی به یک گناه مؤاخذه شود و خاقان به سه گناه، چنان‌که او اگر دو بار در ماه به دیوان حاضر نشود، از این گناه درگذرند، اما اگر سه‌بار دیوان را ترک کند، او را از پادشاهی عزل کنند و پادشاه‌زاده‌ای را پادشاه کنند، زیرا «قانون و قواعد را ایشان به غایت مضبوط گرفته‌اند»[4] و بدین سان، فرمان‌برداری از خاقان نیز در محدودهٔ قانون و در نتیجهٔ تبعیت از قانون است، «از برای آن‌که امرا و لشکری و خلق تابع اوی‌اند در آن احکامی که به طریق قانون باشد، و در خلاف قانون،

۱. خطایی، همان، ص. ۱۵۹.
۲. خطایی، همان، ص. ۱۷۳؛ و نیز ر.ک. ص. ۹۴، ۹۷ و ۱۰۷.
۳. خطایی، همان، ص. ۳۲.
۴. خطایی، همان، ص. ۹۴.

فرمان نبرند».[۱] خطایی در جای دیگری از سفرنامهٔ خود با تأکید بر قانون‌خواهیِ خطاییان می‌نویسد که «از هفت‌ساله تا هفتاد ساله، و از درویش و پادشاه، هیچ کس را سر مویی زهرهٔ ترک و تأخیر قانون نباشد»[۲] و این نصیحت را از باب حُسن ختام می‌افزاید که «... در امور مُلکی، اگرچه پسر تو بُوَد، نباید روی او دیدن و رحم کردن تا مملکت توانی ضبط کردن».[۳]

سفرنامهٔ دیگری نیز به خاور دور از اواخر دورهٔ صفوی در دست است که محمدربیع بن محمدابراهیمْ نامی از همراهان سفیر شاه سلیمان به سیام نوشته است. این سفارت در سال‌های ۱۰۹۸-۱۰۹۴/۱۶۸۷-۱۶۸۳ به سیام صورت

---

۱. خطایی، همان، ص. ۹۳. «و شب و روز را از برای خاقان چین به سه قسم ساخته‌اند : در یک قسم عیش و نوش کند و در یک قسم خواب رود و در قسم سوم خطْ نشان کند. و در قسم عیش و نوش و خواب اختیاری دارد، آن مقدارکه مقسوم است، اما در قسم خطْ نشان کردن، هیچ قدرت تقصیر و تأخیر ندارد. اگر زیاده خواب کند، بیدار کنند از برای خطْ نشان کردن. از برای آنکه تجاوز از وقت معین ترک قانون است. و به ترک آن، چنان خاقان و دختران که آن روز نوبت خدمت ایشان بُوَد، خود خادمان نوبتچی جمله گناهکار شوند و اگر خاقان چین سه از آن گناه کند، در قانون ایشان از پادشاهی معزول است و امرای چین به یک گناه مؤاخذه و معاقب شوند و از مرتبه و منصب خود بیفتند و در بند و حبس بروند. و اگر امرا از پادشاه، یکان عفو کنند، جایز و اگر پادشاه از امرا نیز عفو گناه کند، جایز، و آن نادرالوقوع است. و جایی که از خاقان چین و امرای او نگاه‌داشت قانون آن‌چنان بود، دیگر که را زهرهٔ ترک قانون است. از جهت نگاه‌داشت قانون است که مملکت ایشان چندین هزار سال است، خرابی ندیده و هر روز در زیاده شدن است.» خطایی، همان، ۷-۹۶. تأکید بر این نکته که اوقات شاه باید برابر برنامه‌ای منظم تقسیم شده باشد، در کشوری که بویژه در دورهٔ صفویان، گاهی شاه، چنان‌که پیش از این گذشت، چندین سال در زاویهٔ امن حرم اعتکاف می‌کرد، شایان توجه است. میرزاصالح نیز در *سفرنامهٔ* خود با اشاره‌ای به آلفرد بزرگ، پادشاه انگلستان در سدهٔ نهم میلادی، و آداب‌دانی او در امر فرمانروایی می‌نویسد که او «هرگز اوقات خود را بی‌مصرف صرف نکرده، چنان‌چه اوقات خود را منقسم به سه قسم نموده : قسمی، خواب و استراحت و خوراک؛ قسمی، تحصیل علوم و قسمی به انتظام امور مملکت پرداخته. و چون ساعت در آن عصر نساخته بودند که ساعات عمر او منقسم شود، شش شمع ساخته که هرکدام چهار ساعت بسوزد و آدم‌ها معین کرده که علی‌الدوام متوجه شموع مذکوره بوده و چون هنگام وزیدن باد، شمع‌های مزبور بیشتر سوخته، سبب اختلاف ساعات می‌شد، فانوسی اختراع کرده که محفوظ از باد وزیدن گردیده.» میرزا صالح شیرازی، *مجموعه سفرنامه‌ها*، ص. ۱۹۹.

۲. خطایی، همان، ص. ۱۰۷.

۳. خطایی، همان، ص. ۱۴۱.

گرفت و محمدربیع، افزون بر این‌که آگاهی‌های گرانبهایی از سفر خود به سیام و نظام معیشتی و حکومتی آنان به دست می‌دهد، دربارهٔ ایرانیان ساکن سیام نیز که برخی از آنان در زمرهٔ بزرگان و درباریان آن کشور درآمده بودند، اشاراتی می‌آورد که نمونه‌ای از خلقیات ایرانیان و رفتار آنان در دورهٔ صفوی است. محمدربیع، مانند همهٔ نخستین گزارشگران ایرانی که سامان غربیان را دیده و آن را با نابسامانی‌های ایران سنجیده‌اند، از تمایز میان دو نظام در شگفت است و به مناسبت، به آن، اشاره‌ای دارد، هرچند که تأملی در بنیاد آن سامان نکرده و بنابراین، اشاره‌ای گذراست. محمدربیع، به مناسبت ذکری از حاکم انگلیسی یکی از بندرهای هند و رفتار او، می‌نویسد:

الحق، در حفظ و حراست قلاع و امصار خود، همهٔ فرنگان، نهایت احتیاط و ضابطه دارند و همیشه بر بروج، توپچیان و تفنگچیان، مُوَکّل و توپ‌ها پُر کرده و فتیله‌ها روشن، شب و روز حاضر می‌باشند و ساعتی از کشیک و پاسبانی غافل نمی‌باشند.[۱]

محمدربیع، به مناسبت دیگری، نکتهٔ پراهمیتی دربارهٔ آداب سفارت و چگونگی آموزش سفیران و کارگزاران بلندمرتبهٔ دولتی در نزد «سلاطین کَفَره» می‌آورد که با توجه به تجربه‌ای که خود از سفارت داشته و نیز با توجه به موضوع سفارت در دورهٔ گذار شایان توجه ویژه‌ای است. به نظر می‌رسد که نویسندهٔ *سفینهٔ سلیمانی*، به احتمال بسیار، از آن‌چه بر برخی از نخستین سفیران ایرانی در غرب گذشته بوده، آگاهی داشته و به عنوان فردی وابسته به محافل درباری با

۱. محمدربیع بن محمدابراهیم، *سفینهٔ سلیمانی*، ص. ۲۴. محمدربیع در اشاره‌ای به رفتارهای زشت ایرانیان خارج از کشور نیز می‌نویسد: «از ابتداء سلطنت این شاه تا چند وقت قبل از این، تمام امور مملکت و مهام آن‌جا به دست مردم ایران و منشأ اقتدار پادشاه معظم الیه در سلطنت ایشان بوده‌اند و در این اوان بنا بر فوت آقا محمد استرابادی که وزیر و مشیر او بوده ... و عدم رشد ایرانیان و وجود نفاق و کمی اتفاق ایشان، بی‌انتظامی تمام در بنیان سلطنت و قواعد آن مملکت راه یافته.» همان، ص. ۵۳. دربارهٔ تفصیل این داستان، جایگاه مهاجران ایرانی در حکومت سیام و نقش منفی اینان در آن ر.ک. محمدربیع، همان، ص. ۹۵ و بعد.

سهل‌انگاری و آسان‌گیری‌های شاهان و دستگاه حکومتی در امر سفارت آشنایی به هم‌رسانده بوده است. در فقره‌ای که همهٔ آن را در زیر می‌آوریم، تعارض آشکار میان نخستین سفارت‌های ایرانیان و اهمیت آن در نزد «سلاطین کفره» را می‌توان دید و چنین می‌نماید که محمدربیع، در نوشتن این سطور نیز مانند جاهای دیگری از *سفینهٔ سلیمانی* که به معایب اخلاق اجتماعی ایرانیان اشاره‌های اساسی دارد، نظری به رفتارهای سیاسی زمانهٔ خود داشته است.

> و چنان‌چه به استقراء معلوم شد، هیچ یک از سلاطین کفره مانند پادشاهان نصارا در این ابواب جدّ و جهد نمی‌نمایند. چون احدی را خدمتی مرجوع دارند، اولاً او را خدمات سهل فرموده و همیشه جویای احوال او می‌باشند و هر دوْ سه‌سال که این خدمت راکَما هُوَ حقّه به تقدیم رسانند، او را رفتهْ‌رفته ارتقاء به مدارج عُلیا می‌دهند تا به حدِّ محرمیت می‌رسانند. و دستور چنان است که امرا زادگانِ خود را در صِغَرِ سنّ به خواندن علم تاریخ و سِیَر و خدمات شاقّه مأمور می‌دارند و چند مرتبه به همراهان سرداران و حکام و وزرا و ایلچیان کارآزموده به اطراف و اکناف، به جهت تحصیل تجربه می‌فرستند تا آن‌که او را به حد کمال می‌رسانند تا اگر رجوعی افتد، چند مرد کاردیده داشته باشند و محتاج به این‌که چنین مردم را به جای فرستند، نباشد. و با این‌همه احتیاط، چون یکی از آن جماعت آزموده را به خدمتی و به جایی فرستند، کمال احتیاط کرده، خود متوجه شده، دستورالعملی که در آن قید جزئیات مراتب کرده و دستور مُلک و طریق آداب در هر باب و این‌که اگر او را عارضه رو دهد، بعد از آن، چه کسی به تقدیم آن خدمت پردازد و سایر کارکنان به چه طریق با او سلوک نمایند و هم‌چنان اگر او را عارضه [رو] دهد، دیگری به تقدیم آن خدمت پردازد و اگر آن جماعت را احتیاجی افتد، امداد و اعانت از چه شخص باید به ایشان داده شود، روانه می‌سازند؛ و چون این مراتب منظور نباشد و این چنین مردمان

بی‌مایه عاری از خدمت سلاطین که اَباً عَنْ جَدٍّ به تقدیم امر زراعت و تجارت قیام داشته باشند، از طمع خویش به جهت اندک نفعی واقعی مراتب را معروض نداشته، بدون تجربه و آزمایش او را آورده، دخیل در امور سلطنت کنند، جز آن‌که به آتش فتنه و فساد افروخته و جمعی در او سوخته، خود نیز خاشاک‌آسا ... از خشکْ‌مغزی، خس وجود خویش را سوزد، چاره نخواهد داشت، و آن سلطان نیز بدون آن‌که به این سبب، مخرب بنیان سلطنت خویش گردد، بهره نخواهد برد.[۱]

سفرنامه‌های دیگری از ایرانیان به کشورهای خاوری ایران‌زمین بویژه هند در دست است که از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی اهمیتی ندارند. در این‌جا سه رساله را مورد بررسی قرار می‌دهیم که با توصیف سامان نوآیین غربی و نهادهای آن، نقشی اساسی در انتقال اندیشهٔ تجدّدخواهی به ایران ایفا کرده‌اند. سه رسالهٔ زیر را به احتمال بسیار، باید نخستین رساله‌هایی دانست که به شیوهٔ فرمانروایی و نهادهای دوران جدید غربی اشاره کرده‌اند.[۲] کهن‌ترین این سه رساله *تحفة‌العالم*

---

۱. محمدربیع، همان، ص. ۷-۱۰۶. محمدربیع، با تکرار سخنان سیاستنامه‌نویسان دربارهٔ آداب سفارت، در اشاره‌ای به صفات ندیمان و سفیران می‌نویسد: «و باید که سلاطین، اندازهٔ گفتار و کردار و مقدار هریک از ملازمان را شناسند و آغاز تربیت و تقویت او را دانند، خصوصاً در باب کسی که او را به خدمت رسالت فرستند، چه باید رسول این کس، مردِ عاقلِ کامل، صاحب رای مستقیم، کاردیدهٔ روزگار گذرانیده، کارآزمودهٔ فهیم، صادق‌القول صاحب اعتبار که مکرر او را به رجوع خدمات آزموده باشند که بر مصلحت و کردار او اعتماد و اعتبار توان کرد. چنان‌چه حکما و ارباب نقل و دانش گفته‌اند که رسول پادشاه، زبان اوست و هرکه خواهد که از عنوان نامه، ضمیر و لسان و ترجمانِ ــ بر طبق کلام وصی رسول امین، جناب امیرالمؤمنین که فرمود: رسولُکَ ترجمانُکَ و سِرُّ عقلک ــ دل این کس داند، باید از گفتار و کردار فرستادهٔ او معلوم کنند، چه اگر از وی هنری و فضیلتی ظاهر شود و اثرِ پسندیده و عملِ ستوده مشاهده افتد، بر حُسْنِ اختیار و کمال مردشناسی آن شخص دلیل باشد، چنان‌چه در بعضی تواریخ مسطور است که چون اسکندر ذوالقرنین خواستی که رسولی به جایی فرستد، خود تغییر لباس کرده، به رسم رسالت می‌رفت.» همان، ۶-۱۰۵.

۲. حیرت‌نامهٔ ابوالحسن ایلچی را که در متن اشاره‌ای به مطالب آن آمده، به دلایلی که گفته خواهد شد، در شمار این نخستین سفرنامه‌ها نمی‌دانیم.

اثر سید عبداللطیف شوشتری است. سید عبداللطیف شوشتری به سال ۱۷۵۹/۱۱۷۲ در شوشتر در خانواده‌ای که سال‌ها شیخ‌الاسلامی آن ولایت را داشتند، متولد شد. او از نوادگان سید نعمت‌الله جزایری از فقیهان پرآوازهٔ دورهٔ صفوی بود و پس از تحصیل علم، مدتی به سیاست و اختلاط با دانشمندان روزگار می‌گذرانیده تا این‌که به قصد هندوستان از طریق بندر بوشهر، مسقط و ... به کلکته رسید و به بازرگانی مشغول شد و به سال ۱۸۰۵/۱۲۲۰ در حیدرآباد دَکَن از دنیا رفت. کتاب *تحفة‌العالم* او به سال ۱۸۰۱/۱۲۱۶ به پایان رسیده و سه سال پس از آن نیز نویسنده تکمله‌ای با عنوان *ذیل‌التحفة* بر آن افزوده است. لازم به یادآوری است که سید عبداللطیف به فرنگ سفر نکرده بود و در تماس با انگلیسیانی که در هندوستان به سر می‌بردند، با آداب و رسوم آنان آشنایی به هم‌رسانده و در کتاب خود در پی توصیف و توضیح آن‌ها برآمده است و به احتمال بسیار، او نخستین نویسنده‌ای است که دربارهٔ برخی از اتفاقات مغرب‌زمین، مانند کشف امریکا، تحولات اروپا به دنبال نوزایش و بویژه انقلاب فرانسه، آگاهی‌هایی داده است.

سید عبداللطیف شوشتری *تحفة‌العالم* را اگرچه بیش از یک سده پیش از فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران به رشتهٔ تحریر کشید، اما شایان توجه است که برخی از مفاهیم اندیشهٔ مشروطیت را می‌توان در اثر او پیدا کرد و احتمال دارد که *تحفة‌العالم*، نخستین نوشتهٔ فارسی بوده باشد که سخنی از مشروطیت و نهادهای سلطنت مشروطه در آن آمده است. شوشتری با تأمل در نهادهایی که به دنبال استقرار انگلیسیان در هندوستان ایجاد شده بود و توصیفی که از نظام مشروطیت انگلستان و برخی از کشورهای اروپایی پس از دورهٔ نوزایش شنیده بود، کوشیده است تا به برخی از ویژگی‌های تجدّد که از سه سده پیش از زمان او دگرگونی‌های بنیادینی را در مغرب‌زمین به دنبال آورده بود، اشاره کند. سید عبداللطیف با اشاره‌ای به نوآوری‌های غربیان در همهٔ زمینه‌های مادی و معنوی، به درستی، اعتراف می‌کند که «سی‌صد سال است که به درستیِ امور دنیوی و تدبیر مُدُن مشغول‌اند، در این یک دمهٔ فرصت چه‌قدر می‌توان

نوشت؟»[۱] شوشتری خاستگاه دگرگونی‌ها در سامان مغرب‌زمین را در تحول رابطهٔ دولت و کلیسا و استقلال نهادهای آن از بند فرمانروایی دنیوی پاپ و دستگاه کلیسا در اروپا دانسته و در اشاره‌ای به فرمانروایی دنیوی پاپ و پایگاه او در به سامان رساندن مسیحیت در اروپا می‌نویسد:

> القصّه، سی‌صد سال قبل از این، اعظم سلاطین در تمام مملکت فرنگ، پاپا بود که در روم کهنه در دارالسلطنهٔ طالیون که شهری وسیع و به غایت معمور است، به لباس خلافت، فرمانروایی داشت. فِرَقِ نصارا او را خلیفه و جانشین عیسیٰ می‌دانستند. سلاطین عظام و پادشاهان با اقتدار، جبههٔ نیاز به خاک پای او می‌سودند و به او توسّل می‌جستند. احدی را یارای مخالفت او نبود و اعتقاد نصارا این بود که اگر کسی در امری مخالفت او نماید، در دنیا به انواع بلایا مبتلا و در عُقبیٰ به عذاب ابدی مُعَذَّب خواهد بود. وکلای او، پادُریان، در هر سلطنتی به جهت مصالح سلطنت نزد پادشاهان بودند و هیچ امری از امور مالی و ملکی بدون استصواب وکیل او اجرا نمی‌یافت. رئیس سلاطین و اعظم خواقین به اعلیٰ مرتبهٔ شهنشاهی و در هر یک از ممالک به اندازهٔ آن مملکت، ضیاع و عقار به وظیفهٔ او معین کرده بود. وکلا نیز به جهت ضبط آن مالیات به هر شهری بودند. ثُلْث مداخل کلّ فرنگ که خزاین قارون معادله با عُشْرِ عشیر آن نمی‌کرد، مخصوص او و پادریان بود. در خطبه و سکّه، اول، نام او خوانده می‌شد، بعد از آن، نام سلاطین دیگر. و آن‌چه از مالیات به او می‌رسید، صرف تزیین و آیین‌بندی کلیسیاها می‌کرد و چیزی که زیاده آمده بود، اندوخته می‌ماند. سپاه و لشکری نداشت، مگر قلیلی به جهت تجمّل جا به جا ساخلو بودند.[۲]

به گفتهٔ شوشتری، این دورهٔ فرمانروایی دنیوی پاپ و چیرگی دستگاه کلیسا

---

۱. عبداللطیف شوشتری، *تحفة‌العالم*، ص. ۳۱۵.
۲. شوشتری، همان، ص. ۲۵۱.

در اروپا تا حدود سال ۱۴۹۵/۹۰۰ ادامه یافت و با آغاز دورهٔ نوزایش، این فرمانروایی نیز به پایان رسید. او بی‌آنکه نامی از دورهٔ «نوزایش» آورده باشد ــ و البته، این بی‌توجهی به مفاهیم عمدهٔ تاریخ و فرهنگ مغرب‌زمین را در جای‌جای *تحفة‌العالم* می‌توان دید ــ پایان فرمانروایی دنیوی کلیسا را آغاز دورهٔ پیکار دولت‌های ملّی و کلیسا می‌داند که از دیدگاه او بویژه با انشعابی که در انگلستان با فرمانروایی دستگاه کلیسا صورت گرفت، به اوج رسید و از آن پس، سامان امور بر پایهٔ اندیشهٔ عقلی استوار شد. عبداللطیف شوشتری، انگلیسیان و فیلسوفان انگلیسی را آغازگران این نوخواهی می‌داند و بر آن است که اندیشهٔ این سامان نوآیین از انگلستان به دیگر کشورهای اروپایی راه یافته است.

و ایــن سررشته منتظم بود تا در سنهٔ ۹۰۰ هجری، حکما و دانشمندان در تمام یورپ و فرنگستان، خاصه در انگلستان، به وجود آمدند و حکمت رواج یافت. پادریان حکما را مورد طعن و لعن [قرار دادند] و صرف اوقاتشان به استیصال آنان بود و به سبب قوانینی که گذاشته بودند، امری از پیش نمی‌رفت. حکمای انگلستان از سلوک پادریان به ستوه آمده، مزاج پادشاه را از پاپ و پادریان منحرف و آن عظمتی که این فرقه را در نظر او بود، به ادله و براهین حِکمی خوار و حقیر کردند. پادشاه وکلای پاپ را مقید و محبوس و اموال و املاکی که داشتند، همه را ضبط و به سه حصّهٔ مساوی تقسیم کرد. حصه‌ای خود گرفت و دو حصهٔ دیگر را به رؤساء و لشکریان و پادریان مملکت خویش داد، فرمود که انجیل را به زبان انگریزی ترجمه کنند تا حاجت به پادریان پاپایی نماند و چنان کردند. آنگاه، پادریان را از حبس برآورده، اخراج‌البلد نمود. این خبر جانگداز که به سمع پاپ رسید، فوجی بی‌کران از رجّاله و ایلجاری گسیل و از سلاطین دیگر نیز مدد خواسته، خود با افواج بی‌حدّ و مرّ و جمعی از سلاطین که به مدد او برخاسته بودند، به شوکتی تمام، رو به انگلستان آمدند و در تمامی فرنگ ولوله و غوغا درافتاد و در

انگلن فزع اکبر برخاست. آناً فآناً مردم مترصد نزول عذاب بودند. رؤسای انگلیسیه، به استظهار حکما پشت‌گرم و قویدل، به اطمینان عامه پرداخته به مقابله برآمدند. این قضیه سال‌ها به طول انجامید ... سلاطین دیگر به ملاحظهٔ این احوال که بر انگلستان و پادشاه ایشان آسیبی نرسید، بلکه قوی‌تر گردید و پاپ را نیز از غیب مدد نمی‌رسد، در اعتقادات آنان فتور [افتاد] و از اعانت و امداد او قصور نمودند. هر کس سر خویش گرفته، به مُلْک خود رفت و نخستین کاری که به مملکت خود کرد، سلوک پادشاه انگلستان بود با پادریان و وکلای پاپا. حال، در تمامی ممالک نصارا پادریان و کشیشان در نهایت بی‌اعتباری و به کمال ذلّت و خواری می‌باشند. وجود آن طبقه مخصوص مجالس مناکحات یا تجهیز و تدفین اموات است و از پاپا تا حال هم در روم کهنه اسمی باقی است، به نوشتن ادعیه و بخشیدن بهشت و دوزخ به مردم اشتغال دارد و در زمرهٔ مستحقین است. بی‌اعتباری پادریان در افتادن پاپا و فرونشستن آن همه قضایا و علّوِ مرتبهٔ حکما و دانشمندان در تمام فرنگستان و بی‌پرده شدن مردم به طور طبیعیین در سنهٔ ۱۵۳۴/۹۴۰ ... دست داد و بادیِ در این کارها جماعت انگلیسیه شدند. اکنون، تمامی فرنگیان پیروی حکما کنند و در امر مذهب پرده‌ای دارند.[۱]

بدیهی است که شوشتری هیچ‌گونه آگاهی از مجادلات کلامی-سیاسی که در درون کلیسا جریان داشت و شالودهٔ استواری برای اندیشهٔ مشروطه‌خواهی فراهم آورد، ندارد، بلکه آگاهی او برخاسته از تأملی در ظاهر نهادهای انگلیسیان در هندوستان و توصیفی از نهادهایی است که در انگلستان برقرار شده بود. اشارهٔ گذرای او به انقلاب فرانسه نیز که *تحفة‌العالم* نزدیک به دهه‌ای پس از آن نوشته شده، مبین این نکته است که آگاهی نویسنده برخاسته از تأملی در بنیاد اندیشهٔ

۱. شوشتری، همان، ص. ۲۵۳.

سیاسی جدید نیست و از این‌رو، دربارهٔ انقلاب فرانسه سخن قابل اعتنایی نمی‌گوید.[۱] با چنین دریافتی از انقلاب فرانسه و در بی‌خبری از بنیاد نظری آن، شوشتری به درستی، سامان انگلیسی را که بر حکومت مشروطه استوار بود، برتر از نظام برآمده از انقلاب فرانسه می‌داند و چنین می‌نماید که تفصیل سخن او دربارهٔ سامان نوآیین انگلستان و شیوهٔ فرمانروایی و برتری آن در سنجش با نظام دیگر کشورهای اروپایی، در مجموع، بر پایهٔ شنیده‌های خود و ارزیابی دیگران استوار شده است. سید عبداللطیف شاه انگلستان را به «رای و تدبیر» از دیگر شاهان اروپایی برتر می‌داند، هرچند که «عُدّت و بسط مملکت» اینان بر او می‌چربد. هم‌چنین، شوشتری، سبب و ضرورت بسط مقال در این باب را بی‌اطلاعی امت اسلام از سامان انگلستان می‌داند، زیرا «به سبب مباینت تامّهٔ» آن با نظم و نسق کشورهای اسلامی، «احدی از فِرَقِ اسلام متعرض این قِسْم حکایات نگشته‌اند».[۲] شوشتری در بیان سامان انگلستان، افزون بر نمودهایی از زندگی روزمرّهٔ انگلیسیان که با اخلاقیات و هنجارهای رفتاری امّت اسلام سازگار نمی‌بود، توجه خود را به نوآوری‌هایی معطوف کرده است که زمینه‌های رشد فرهنگی و پیشرفت تمدن آن کشور را فراهم می‌آورد. اساس سامان نوآیین انگلستان را چنان‌که شوشتری از تجربهٔ خود در هندِ انگلیسی و توصیف‌های انگلستان دریافته بود، می‌توان در مفهوم حکومت قانون خلاصه کرد. اشارهٔ عبداللطیف به مضمون این مفهوم که در *تحفة‌العالم* نیامده، و روند مشروطیت در انگلستان، بسیارگذرا و ناروشن است، اما به هر حال، چند صفحه‌ای که دربارهٔ نهاد سلطنت و «مسلوب‌الاختیار» کردن پادشاه می‌آورد، در شمار نخستین اشاره‌هایی است که در یک نوشتهٔ فارسی به این امر شده است. شوشتری مشروطیت را نیز از دستاوردهای حکما در «امر انتظام سلطنت» می‌داند.

> و حکما، بعد از اجرای اکثری از قوانین مذکوره، به فکر انتظام سلطنت افتادند، چه تا آن زمان، حکمرانی بالاستقلال و الانفراد بود.

---

۱. شوشتری، همان، ص. ۲۵۵.
۲. شوشتری، همان، ص. ۲۶۹.

هر روزه، یکی معزول و دیگری به غلبه مسلط می‌شد و بسی مفاسد و خونریزی که از لوازم تغییر سلطنت است، به ظهور می‌رسید. و پادشاهان آن عصر خود نیز حکیم و دانشمند و در اکثری از آراءِ پسندیده با حکما شریک بودند؛ سال‌ها به فکر این کار صرف اوقات نمودند. آخرالامر، همه را رأی بدین قرار گرفت که پادشاه را مسلوب‌الاختیار کنند ... پادشاه نیز راضی شده، خود را مسلوب‌الاختیار کرد، اما در رعایت و نوازش هر کس مختار است و به نحوی که گذشت، قتل نَفْس یا اِضرار احدی حتیٰ زدن یکی از خدمهٔ خود را قادر نیست. مادام که حکم قضات نشود، هیچ سیاستی اجرا نگردد ... و بعد از سلب اختیار از پادشاه، قوائم سلطنت را به سه امر مضبوط ساختند : پادشاه و امرا و رعایا. بدین نحو که هرگاه امری از امور عظیمه اتفاق افتد، مادام که این سه فرقه یک رأی نزنند، آن کار صورت نگیرد. خانه‌ای بسیار عالی در پایتخت بنا نهادند و به شورا و خانهٔ مشورت موسوم ساختند و به رعایای بَلَد و بلوکِ تمامی قلمرو پیغام دادند که رعایای هر شهر از جانب خود، هر که را سزاوارتر دانند، وکیل کنند که در پایهٔ سریر سلطنت حاضر باشد تا کارها به مشورت همگی انجام یابند. رعایا بدین گونه وکیل از جانب خود مقرر کنند که همه در یک‌جا مجتمع شوند. بزرگان شهر یا آنِ دِه، اسامی جمعی را که لیاقت این کار را دارند، به هر واحد عرض نمایند. او هر که را بپسندد، اسم او را در کاغذی نوشته، دهد. همه جمع نمایند و حکم بر غالب کنند. کسی را که اغلب رعایا پسندیده‌اند، به آن کار مأمور سازند و به دارالسلطنه روانه کنند و زیاده بر هفت سال این خدمت را به کسی نگذارند. بعد از انقضای هفت سال، دیگری را معین کنند. و هر گاه امری اتفاق افتد، از جنگ یا صلح با جماعتی یا اِمداد کسی به زر یا لشکر و امثال ذالک، وزیران مطلب را به پادشاه عرضه دارند. پادشاه در روزی معیّن به

احضار سران و سرکردگان و تمامی امرای خُرد و بزرگ و وکلای رعایای جمیع بلدان و قصبات در آن عالیْ‌خانه فرمان دهد و خود نیز در آن خانه رود و به جایی بلند که جهتِ نشیمن او ساخته‌اند، قرار گیرد وْ آن امر را از همگی سؤال کند، امرا و وکلا را هر چه به خاطر رسد و صلاح مملکت را بدان داند، در کاغذی نویسد. پس، همه را ملاحظه نمایند و حکم بر غالب کنند. و اگر نصف آن مردم به یک رأی و نصف دیگر رأیی علیٰ‌حده اندیشند، پادشاه مختار است به هر طرف که [بخواهد]، میل کند؛ آن رأی پسندیده است، دیگر کسی را مجال تغییر و تبدیل نیست. و حکمت در این کار، این است که هرگاه امری مُنَقّح شد، هرچه خرج آن کار شود، رعایا از طیب خاطر دهند و عذر نیاورند. پادشاه و امرا نیز به قدر حصّهٔ خود در خرج آن کار مدد کنند. امری مُختلَفٌ فیه نیست که کسی بر آن ایستادگی نماید.[1]

این سامان نوآیینِ حکما بر شالودهٔ یک نهاد اساسی استوار شده است که شوشتری آن را «خانهٔ عدالت» یا «عدالت‌خانه»[2] می‌خواند و از «جملهٔ قوانین عظیمه»ای می‌داند که حکما برای بسامان کردن امور کشور وضع کرده‌اند. شوشتری، پس از آن‌که شرحی از دادگاه‌های انگلستان می‌آورد، بی‌آن‌که اشاره‌ای به چگونگی اجرای عدالت کرده باشد، می‌نویسد که «خسرو عادل، کسریٰ انوشیروان، کو که از این سلسله گِرده‌ای بردارد و از زنجیر عدل خویش شرمنده و منفعل گردد؟»[3] و سبب این شرمندگی و انفعال انوشیروان، در واقع، حکومت قانونی است که نویسندهٔ *تحفة‌العالم*، بی‌آن‌که از مبانی نظری آن آگاهی داشته باشد، از تمایز بنیادین آن با اجرای عدالت در خاور که انوشیروان بارزترین نمونهٔ آن به شمار می‌آمده است، دریافتی پیدا کرده بود.

از جملهٔ قوانین عظیمه، وضع عدالتْ‌خانه است که به جهت رفع

---

۱. شوشتری، همان، ص. ۲۷۶.
۲. شوشتری، همان، ص. ۲۸۱.
۳. شوشتری، همان، ص. ۲۸۳.

مناقشات و مخاصمات بین‌الناس موضوع است. و آن چنان است که در بلدان عظیمه و قراءِ معمور بزرگ، خانه‌ای بنا نهند و به عدالت‌خانه موسوم سازند و چهار کس از حکمای دانشمندِ خداترس را به جهت فتاویٰ و نوشتن سجلّات و اجرای سیاسات پادشاه معیّن کنند و ایشان را جَج (judge) خوانند به معنی قاضی. مواجب هر قدر که خود بخواهند از سرکار شاهی مضاعف مرحمت شود تا از کسی رشوت نگیرند و مادام‌الحیات معزول نشوند، مگر این‌که از کسی رشوت گیرند یا به طرفداری در فتویٰ خیانت کنند، آن زمان بر دار کشیده شوند. و در آن خانه مکانی برتر به طرز شاه‌نشین به جهت نشیمن ایشان سازند و چند کس از فضلای حکیم را که به زبان علمی آشنا باشند، در خدمت ایشان مقرر کنند و آن جماعت را کونسلی (counsellor) گویند. و جمعی دیگر مردمان با هوش را که عالِم به السنهٔ اغلب فِرَق باشند، زیردست کونسلیان بگذارند و آن مردم را وکلا خوانند.[۱]

چنان‌که گفته شد، بحث در مبانی کلامی- سیاسی دگرگونی‌هایی که شالودهٔ استواری برای اندیشهٔ جدید غربی فراهم آورد، از کتاب *تحفة‌العالم* غایب است و البته، نیازی به گفتن نیست که عدالت‌خانه به عنوان نهادی عمده در حکومت قانون جز با تحول در مبانی حقوق کهن کشورهای اروپایی امکان‌پذیر نبود. شوشتری از این مبانی سخنی به میان نمی‌آورد و تردیدی نیست که او در این باره آگاهی درستی نداشته، اما از برخی اشاره‌های گذرای او برمی‌آید که آشنایی اندکی با برخی از قواعد حقوق جدید به هم‌رسانده بود و اگر او به تعارض یا عدم تعارض این قواعد با مبانی حقوق سنتی زمان خود اشاره می‌کرد، این اشاره می‌توانست راهگشای بحثی جدّی در مبانی تجدد باشد. به عنوان مثال، او می‌نویسد که

۱. شوشتری، همان، ص. ۲۷۹.

از جملهٔ قوانین این فرقه است که کسی را بر کسی تسلطی نیست. پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادتی کنند، آن شخص در محکمه شکایت کند. هر دو را در محکمه ایستاده نگهدارند و امرشان را فیصل دهند. و هم‌چنین، اگر ازکوچکی به بزرگی آسیبی رسد، آن بزرگ شِکْوه کند و به حکم قضات حدّ بر او جاری شود. و به جهت پاس آداب، از جانب پادشاه و عُظما در محکمه، وکیل ایشان حاضر شود و با مدعی گفتگو کند. دزد را بعد از اثبات از حلق کشند یا در جزیرهٔ بد آب و هوا که به جهت این کار معیّن است، اخراج نمایند، و هم‌چنین، مفسدین و اشرار را در آن جزیره فرستند تا عمرشان در آن‌جا سپری شود. و از قتل نفس به غایت محترزند. قریب به کلکته جزیره‌ای برای این امر جسته‌اند.[1]

این بی‌توجهی به مبانی اندیشهٔ سیاسی جدید موجب شده است تا *تحفة‌العالم* شوشتری نیز مانند گزارش‌های دیگر سفرنامه‌نویسان ایرانی به صورت جُنگی از داستان‌های عجیب تبدیل شود، زیرا شوشتری اگرچه بر پایهٔ دیده‌های خود از شیوهٔ فرمانروایی انگلیسیان در هند و شنیده‌های خود از سامان نوآیین انگلستان توصیفی کمابیش سازگار با واقعیت به دست می‌دهد، اما از آن‌جاکه نمی‌تواند شالودهٔ نظری دگرگونی‌های غرب را توضیح دهد، لاجرم، نوشتهٔ او از محدودهٔ جُنگی از عجایب کشورهای اروپایی فراتر نمی‌رود. با این‌همه، عنایت شوشتری به برخی از نهادهای سامان نوآیین انگلستان شایان توجه است و با توجه به این‌که *تحفة‌العالم* نخستین نوشته‌ای است که از دگرگونی‌های بنیادین نظام حکومتی مغرب‌زمین بحث کرده، می‌توان آن را اثری قابل اعتنا دانست، چنان‌که برخی از مفاهیم مشروطه‌خواهی، مانند «عدالت‌خانه»، در سدهٔ آتی و در جریان جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران درکانون عمل و نظر هواداران حکومت قانون قرار خواهد گرفت.

---

۱. شوشتری، همان، ص. ۲۷۵.

هم‌زمان با انتشار *تحفة‌العالم*، میرزا ابوطالب‌خان که به سفر انگلستان رفته و مدتی در آن‌جا اقامت کرده بود، به سال ۱۸۰۳/۱۲۱۸، در کلکته، سفرنامه‌ای با عنوان *مسیر طالبی* نوشت. نویسندهٔ *مسیر طالبی*، به خلاف سید عبداللطیف، آن‌چه در سفرنامهٔ خود دربارهٔ انگلستان و دگرگونی‌های کشورهای اروپایی آورده، از دیده‌های خود اوست و بنابراین، نخستین توصیف سامان غربی بر پایهٔ دیده‌های یک جهانگرد ایرانی است. این نویسنده در آغاز سفرنامهٔ خود به دو نکتهٔ اساسی اشاره می‌کند که هر دو نکته از دیدگاهی که ما در این فصل دنبال می‌کنیم، جالب توجه است. نخست این‌که *مسیر طالبی* برای آگاهی دادن به اهالی «ممالک اسلامی» نوشته شده است که بزرگان آن مستِ بادهٔ غرورند و عامهٔ مردم آن کشورها تخته‌بندِ جهل و تلاشِ معاش، هرچند که میرزا ابوطالب از پیش می‌داند که کوشش او در این راه نتیجه‌ای نخواهد داد و این بحث‌ها آب در هاون کوفتنی بیش نیست.

> اگرچه به ملاحظهٔ قصور همّت ابنای روزگار و اخلاق رذیله و دستورات باطله که در ممالک اسلامی و میان مسلمانان در هر جا [به رنگی دیگر] شیوع یافته، بزرگان و اغنیا از بادهٔ غفلت و غرور سرشار و به آن‌چه دارند، مشعوف، بلکه علمِ کلّ را منحصر در معلومات قاصره و مختار خود می‌دانند، و عامه و فقرا به سبب عدم امنیت و دشواری تحصیل معیشت، زیر بار کسب [قوت] روزمرّه درمانده، فرصت سر خاریدن ندارند تا به شوق استخبار و حصول تجربیات [امور] تازه که خدای در طبع انسانی به ودیعت نهاده و آن را مایهٔ شرف او ساخته، چه رسد و از آن باب که گوید. و متیقّن که این محنت من در این باب ثمری نخواهد داد. یعنی، اثر فایده به ایشان نخواهد بخشید، بلکه به قدر کتب افسانه و حکایت که گاهی به جهت گذران وقت و سهولت عبارت، میل به خواندن آن‌ها می‌نمایند، به مطالعهٔ فقط این کتاب هم که ذکر اسماءِ غربیّه و ثبت مضامین غیر متداوله که در بادی‌النظر به فهم نیاید و اندک دقت

خواهد و از بعضی رموز و ایماء در آن ناچاری است، رغبت نخواهد کرد، بلکه تعصّبِ دروغیِ اسلامی را بهانه ساخته، از خواندن و نوشتن آن اجتناب خواهند نمود، فتور بسیار در تحقیق و تدقیق بعضی چیزها و شرح و تفصیل آن‌ها رو خواهد داد.[۱]

نکتهٔ دوم بی‌توجهی نویسندهٔ *مسیر طالبی* به مبانی دگرگونی‌های مغرب‌زمین است : میرزا ابوطالب خان نیز مانند عبداللطیف شوشتری جز به نمودهای این دگرگونی‌ها عنایتی ندارد و تنها بخشی از آداب و رفتارهای اهالی فرنگ را برجسته می‌کند که تعارضی با اسلام ندارد و بر آن است که در این موارد، «اهل اسلام» می‌توانند از دستورات امم ممالک فرنگ تبعیت کنند.

به خاطر فاتر رسیده که وقایع سفر فرنگ [را] ضبط کنم و هرچه مفید آن مُلْک را تحقیق و تدقیق نموده، داخل آن نمایم تا عجایب بحار و غرایب آن دیار و دستورات امم مختلفهٔ آن ممالک که به گوش اهل اسلام نرسیده، بر ایشان منکشف شود و به فحوای لِکُلِّ جدیدٍ لذّةٌ موجب ذوق سامعین و سبب حرکت طالبین گردد و عامهٔ خلایق [از شیوهٔ] تربیت اولاد و طریق زیستن ایشان در منزل و آداب تمدن و ریاست آن مُلْک و صنایع و بدایع آن‌ها که اکثر مباین و متعارض قوانین اسلام نیست و اثر نیک آن در آن جماعت ظاهر و هویداست، مطّلع شده، تتبّع نمایند و فواید آن به روزگار خود بردارند.[۲]

چنان‌که از فقرهٔ فوق برمی‌آید، هدف از توصیف دستورات امم ممالک فرنگ تقلید آن‌هاست، البته، در جایی که تعارضی با قوانین اسلام نداشته باشد، و نه تتبع در مبانی شالودهٔ نظری آن دستورات. این بی‌توجهی به مبانی را از بحثی که در سفرنامه‌ها دربارهٔ حکومت قانون آمده به خوبی می‌توان دریافت. چنان‌که پیش از این دربارهٔ عبداللطیف شوشتری و بحث حکومت قانون در سفرنامهٔ او گفته شد، حکومت قانون و نهادهای اجرای عدالت از نخستین نهادهایی بود که

---

۱. میرزا ابوطالب‌خان، *مسیر طالبی*، ص. ۵. ۲. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۴.

توجه مسافران به فرنگ را جلب می‌کرده است. میرزا ابوطالب نیز به «ذکر قوانین آزادی اِنْگلش»[۱] توجهی خاص داشته و به عنوان ناظری که دربارهٔ نهادهای مغرب‌زمین تأمل می‌کرده، تعارض آشکار میان دو گونهٔ فرمانروایی خودکامه و مبتنی بر قانون نمی‌توانسته است نظر او را جلب نکند، هرچند که تفصیل این تعارض در مسیر *طالبی* نیامده است. میرزا ابوطالب می‌نویسد:

> جماعت انگلش را بی‌وقوع تقصیری از غضب حکام و اکابر خود، خوف [آبرو و مال] نیست چه جای جان. و حکّام را بر ایشان هیچ‌گونه دسترسی نه. و اَشراف، بر خلاف هند، در کوچه‌ها هر وقت، سیر توانند کرد و به دکّان‌ها رفته و به تحقیق نرخ اشیاء و خرید آن توانند پرداخت. و کتاب یا چیزی سبک که در رومال گنجد، برداشته به خانه توانند آورد و به خانهٔ زنان اوباش رفته، شب توانند خوابید. و دست زن یا یار خود گرفته، هم‌زبانی‌کنان به سیر باغ توانند رفت. و معایب سلاطین و وزراء به زبان و تصویر و کتاب، علیٰ رؤس‌الاشهاد، بیان توانند نمود. من که در تمام عمر به کوچه مشی نکرده بودم، و به دکانی نرفته بودم تا به خانهٔ زنان چه رسد، از یافتن این آزادی آن‌قدر سبکْ‌دوش شدم که گویا هزاران من بار از دوش من برداشتند. و مقید بودم، اکنون، رهایی یافتم. و ایضاً هر کاری که موجب اِضرار کسی یا شکستن قانونی نشود، مباشرت بر آن توانند کرد، نه این‌که هر کس هر کار که خواسته باشد تواند کرد.[۲]

آن‌چه نظر میرزا ابوطالب را در نهادها و شیوه‌های فرمانروایی اروپاییان جلب می‌کرده، پی‌آمدهای عملی و روزمرّهٔ استقرار آن نهادها بود که میرزا می‌توانست آن‌ها را به تجربه دریابد. میرزا ابوطالب جز به‌ظاهر سامان نوآیین کشورهای اروپایی توجهی نداشت و چنان‌که از فقرهٔ بالا می‌توان دریافت، آزادی از قید و بندهای نظام بستهٔ ایران و امکان هرزه‌درایی در لندن، کمابیش، عاملی

۱. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۳۱ و بعد.   ۲. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۳۱.

مهم، اگر نه یگانه عاملی بود که او را به هواداری از حکومت قانون سوق می‌داد. لازم به یادآوری است که آن‌جاکه میرزا بر پایهٔ دریافت خود از سامان نوآیین غربی سخن می‌گوید، توضیح او از ظاهر سودمندی عملی و روزمرهٔ حکومت قانون فراتر نمی‌رود، امّا آن‌جاکه میرزا ابوطالب، نظر خود انگلیسیان را در این باره بازمی‌گوید، سخن او قابل تأمل است، ولی به هر حال، این توضیح نیز او را به پرسش از بنیاد سامان نوآیین و نهادهای آن سوق نمی‌دهد. او می‌نویسد که به نظر انگلیسیان، حکومت قانون را سبب آن است که

> عموم انگلش، خصوص اکابر ایشان، رونق کار خود راکه در این زمان به غایت است، نتیجهٔ قوانین مرعیهٔ خود می‌دانند و در تجاوز از آن ــ اگرچه در امور جزوی از اجزا که مبرهن بر بهتری آن جزو از سابق بوده باشد ــ چون بید لرزان و چنان هراسان‌اند که کسی بر زوال سلطنت و ملّت نبوده باشد. بنابراین، وزراء در اجرای احکام تبدیل‌ها، با آنکه برهان خوب‌تری آن در پرلمنت به تقریر عقلاء ثابت شده است، به یکبارگی و بی‌محابا پیش نروند، بلکه به تدریج، بعدِ ملاحظهٔ اطراف و جوانب، اندکْ‌اندک، در آن قدم گذارند، چه می‌ترسند که در آغاز، فعل ثانی از اول بهتر نماید و در آخر نه. یا آن‌که اگر برای جزو بهتر از اول بوده باشد، اما چون سلسلهٔ عالَمِ کون و فساد به یکدیگر پیوسته است، برای این امر کلّیِ دیگر اثر بد می‌بخشد.[۱]

ابهام این فقره ناشی از ابهام دریافتی است که نویسنده از حکومت قانون و مبادی نظری آن پیدا کرده بود. اندک چیزی که او از حکومت قانون درمی‌یافت، برخاسته از تعارض این سامان نوآیین با شیوهٔ فرمانروایی در ایران بود، چنان‌که میرزا ابوطالب، به خلاف عبدالطیف شوشتری، دربارهٔ مشروطیت انگلستان سخنی نمی‌گوید و در فصل «اوضاع ریاست انگلش» به آوردن داستان‌هایی

۱. میرزا ابو طالب، همان، ص. ۲۳۲.

دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی پادشاه انگلستان، «کنگ جاج» (King George)، آورده و دربارهٔ او می‌گوید که چنان

> مؤدّب و مُهذّب به اخلاق است که بالطبع راغب به شرّ نیست، بلکه تمامی اوقات خود را مصروف نیک‌خواهی خلق و تحریض ایشان بر کشت و کار و علوم و هنر است، و از امور نفسانی صد هزار مرحله دور. به ذات خود کشت و کار زراعت می‌نماید و به مدرسه‌ها رفته، استفسار حال طلبهٔ علوم کند.

میرزا ابوطالب در دنبالهٔ سخن به وجهی از حکومت قانون اشاره می‌کند که با توجه به آن‌چه در این باره گذشت، دارای اهمیت است.

> عمدهٔ دلیل بر محاسن او این‌که قوّت عزل قضات را از خود سلب نمود و بیم ایشان را از ارکان سلطنت دور کرد تا در اجرای احکام حقّ کسی پروا نکنند. بنابراین، چهل و دو سال است که بر تخت دولت، به آرام تمام، تمکّن دارد. کوچک و کلان این مُلْک از جان هواخواه اوی‌اند و در شادی و غمی او متأثر.[1]

آن‌چه در فصل «اوضاع ریاست انگلش» در *مسیر طالبی* می‌آید، در سنجش با بحث اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در *تحفة‌العالم* اهمیت چندانی ندارد و در مجموع، گزارشی روزنامه‌نگارانه و عاری از تأمل نظری است. در این فصل، آگاهی‌هایی دربارهٔ دیوان ملکه و دولتخانهٔ ولیعهد انگلستان و نیز «ذکر وزرای انگلند» و «اوضاع پارلمنت»[2] آورده شده و البته، بیشتر از ظاهر این نهادها سخنی به میان آمده است، اما میرزا ابوطالب، در «ذکر فضایل انگلش»،[3] در توضیح برخی از معایب و محاسن انگلیسیان، دو نکته را بر جسته می‌کند که از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید و بازتاب آن در ایران شایان توجه است. نویسندهٔ *مسیر طالبی*، پس از برشمردن فضیلت‌های مردم انگلستان، سومین فضیلت انگلیسیان را در پیوند با آن‌چه دربارهٔ حکومت قانون بیان کرده بود، «خوف ایشان از

---

۱. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۳۹. ۲. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۴۰ و بعد.
۳. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۶۳ و بعد.

شکستن قانون» می‌داند و بر «فواید مدنی» آن تأکید می‌کند. میرزا ابوطالب خان می‌نویسد که سومین فضیلت اهالی انگلستان،

> خوف ایشان از شکستن قانون و ایستاده ماندن هر کس بر حدِّ خویش، و هوس بالاتر، الّا تالی مرتبهٔ خویش، نکردن. فایدهٔ آن پایداری، قوّت ملّت و دولت و اتفاق جماعت است که فواید مدنی است. تا این خصلت در قومی هست، از درجهٔ خود هرگز نازل نشوند. فایدهٔ ثانی، آرامِ نَفْس است به سبب اکتفاء و قناعت در طلب هواها و لذّات به آن‌چه دسترس یا قریب‌الوصول است. چه، مردمی که در هواهای بعیده کوشند، اگرچه بعضی بعدِ شدتِ سلوک به مراد رسند، اما اکثر محروم مانند.[۱]

دومین نکته‌ای که میرزا ابوطالب اشاره‌ای گذرا به آن دارد، «رغبت عقلای ایشان بر فواید عام» است. چنان‌که در جاهای دیگری از این دفتر بازگفته‌ایم، مفهوم مصلحت عمومی در پیوند آن با مفهوم حوزهٔ عمومی در نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ دورهٔ اسلامی جایگاهی نداشت. در این نظریه، قدرت سیاسی و لوازم آن، مِلْک طِلْق پادشاه خودکامه به شمار می‌آمد و حوزهٔ عمومی جامعه، به دارایی خصوصی شاه و مصلحت عمومی، به نفع خصوصی شاه و خانواده‌های انگشت‌شمار حکومت‌گر فروکاسته می‌شده است. در غیاب اندیشه‌ای که بتواند مفهوم مصلحت عمومی را در کانون نظریه‌ای سیاسی قرار دهد و به تعریف و توضیح الزامات آن بپردازد، نخستین سفرنامه‌نویسان ایرانی، اگر بتوان گفت، از طریق مفهوم مخالف و در واقع، بر پایهٔ فقدان آن انسجام اجتماعی و سیاسی که ناشی از اندیشهٔ مشروطیت و تدوین مفهوم حوزهٔ عمومی و مصلحت عمومی است، به انسجام اجتماعی و سیاسی کشورهای اروپایی اشاره‌ای گذرا کرده‌اند که بر شالودهٔ اندیشهٔ سیاسی جدید و مفاهیم بنیادین آن استوار شده بوده است. اشارهٔ میرزا ابوطالب به این نکته گذرا و در نهایت اختصار است که می‌نویسد:

۱. میرزا ابوطالب، همان، ص. ۲۶۳.

چهارم، رغبت عقلای ایشان بر فواید عام و تنفر از مضرّات عام که در حقیقت موجب فایدهٔ ذاتی هر کس در مال است. و در عکس آن به جز ظنِّ غلط و کوته‌اندیشی امری نیست.[۱]

در دورهٔ گذار تاریخ ایران‌زمین سفرنامهٔ مهم دیگری از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی جز آن‌که تا این‌جا در این فصل مورد بررسی قرار دادیم، نمی‌شناسیم. حیرت‌*نامهٔ* ابوالحسن‌خان و *سفرنامهٔ* میرزا صالح راکه در این‌جا اشاره‌ای گذرا به آن‌ها می‌کنیم، بیشتر می‌توان آغازگر دورهٔ بعدی تاریخ اندیشه یا «مکتب تبریز» دانست، هرچند که ابوالحسن‌خان و میرزا صالح پرورش‌یافتهٔ دورهٔ گذارند و با پشتوانهٔ اندیشهٔ آن دوره به سفر فرنگ رفته‌اند. ابوالحسن‌خان، نخستین سفیر فتحعلی شاه در انگلستان، در آغاز کار، به دنبال خشمی که شاه بر میرزا ابراهیم‌خان کلانتر که صدراعظم و دایی او بود،گرفت، چهار سال ساکن هند بود، اما از آن پس به ایران بازگشت و به سِمَت منشی‌گری دربار برگزیده شد. در همین دوره، ابوالحسن‌خان مورد توجه هارفورد جونْز قرار گرفت و با حمایت او برای بستن قراردادی با انگلستان به عنوان سفیر فوق‌العاده راهی آن کشور شد. او که از کارگزاران سیاست دولت انگلیس در ایران بود و به گفتهٔ یکی از دیپلمات‌های انگلیسی «تا آخرین روز زندگی خود، دوست خوبی برای دولت بهیهٔ انگلیس» باقی ماند،[۲] در سال ۱۸۲۴/۱۲۴۰، نخستین وزیر امور خارجهٔ ایران شد و از امضاکنندگان عهدنامهٔ گلستان نیز بود. نخستین مأموریت ابوالحسن‌خان در زمانی انجام شد که دولت انگلستان به دنبال امضای عهدنامهٔ فینْکِن‌شتاین میان ایران و فرانسه در ۱۸۰۷/۱۲۲۲ که برابر مفاد آن پادشاه ایران، ضمن دادن اجازهٔ عبور به سپاهیان فرانسه از خاک ایران برای رسیدن به هندوستان، متعهد شده بود مناسبات بازرگانی خود را با انگلستان قطع کند و به آن دولت اعلان جنگ بدهد، هارفورد جونْز، نمایندهٔ پیشین کمپانی هند شرقی در بصره و بغداد را به دربار شاه ایران گسیل داشت تا با مذاکراتی پیمان اتحاد میان ایران و فرانسه را بر

۱. همان‌جا.   ۲. دنیس رایت، *ایرانیان در میان انگلیسی‌ها*، ص. ۱۴۰.

هم زند. جونز مذاکراتی با دولت ایران انجام داد که حاصل آن پیمان دوستی ایران و انگلستان بود که در محرم ۱۲۲۴/مارس ۱۸۰۹ در تهران به امضا رسید و ابوالحسن‌خان، همراه جیمز موریه، منشی هیأت انگلیسی، برای حل و فصل مواردی که در عهدنامه مجمل مانده بود، در ربیع‌الاول همان سال عازم انگلستان شد. ابوالحسن‌خان چنان‌که از *حیرت‌نامهٔ* او برمی‌آید، به زودی، به مجالس اعیان انگلیسی راه یافت و بویژه مورد توجه بانوان قرار گرفت تا جایی که به گواهی یادداشت‌های خود او هر شب به میهمانی «موعود» بوده است.

از این‌رو، جای شگفتی نیست که بخش بزرگی از *حیرت‌نامهٔ* ابوالحسن‌خان به شرح میهمانی‌های اعیان لندن، دلربایی‌های بانوان انگلیسی و مناسبات ایلچی پادشاه ایران با آنان اختصاص یافته است. پیش از ابوالحسن‌خان، محمدربیع نیز از دیدن شب‌نشینی‌های فرنگیان سیام حیرت کرده و نوشته بود که

> و امام غزالی، اگر چرخ بلندپرواز نظرش بر مجمع این غزالان شیرافکن اطلاع یافتی، گردنِ سگِ تیزرو نَفْس را به خیال صید آن وحشی غزالان از قلادهٔ شریعت برآورده، در پس ایشان انداختی، و زاهد شب‌زنده‌دار، اگر با برهمن‌زادهٔ زُنّاردار در آغوش هم‌چون بادام دو مغز سرگرم صحبت‌های نغز دیدی، عذر ایشان را به سمعِ رضا اصغاء نموده، به دستیاری حجت و دلالتِ اجماع و قیاس، لِباس صحت و اباحت بر قامت این کردار و حرکت پوشیدی.[۱]

ابوالحسن‌خان ایلچی نیز مانند سلف خود با مشاهدهٔ مناسبات متفاوتی که در جامعهٔ انگلیسی برقرار بود، به «حیرت اندر حیرت» فرورفت و در یادداشت‌های خود کوشید اشاراتی به فروریختن حصار برخی از باورهای خود بیاورد. ابوالحسن‌خان سخت پای‌بند ظاهر بود و بیش از دیگر ایرانیانی که در آن دوره به سفر فرنگ رفتند، پای درگِلِ ظاهر دگرگونی‌های سامان کشورهای اروپایی

۱. محمدربیع، همان، ص. ۲۹.

فروماند. از این‌رو، در حیرت*نامهٔ* ابوالحسن‌خان هیچ اشارهٔ با معنا و راهگشایی به آن سامان نمی‌توان یافت و در واقع، واپسین سخن ابوالحسن‌خان در این عبارت او خلاصه شده است که

القصه، روز و شب، کار ایشان در فکر عشرت است :

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین

کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس [۱]

حیرت*نامهٔ* ابوالحسن‌خان، چنان‌که گذشت، سرشار از توضیحاتی دربارهٔ ظاهر مناسبات جامعهٔ انگلیسی و خوش‌گذرانی‌های مردمان آن است، در حالی‌که در این نوشته دربارهٔ نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انگلستان و دگرگونی‌هایی که کشورهای اروپایی را به قدرت‌های بزرگ تبدیل می‌کرد، به اشارات گذرا و عاری از تأمل بسنده شده است. آزادی‌های سیاسی و حکومت قانون از نخستین نمودهای سامان انگلیسی است که نظر او را مانند همهٔ ایرانیانی که از کشورهای اروپایی دیدن می‌کرده‌اند، به خود جلب کرده است، اما او که دریافتی سنتی از نسبت میان اقتدار و خودکامگی داشت و اقتدار را جز با خودکامگی میسر نمی‌دانست، معنای اقتدارِ توأم با آزادی و حکومت قانون پادشاه انگلستان را درنمی‌یابد و در این‌جا نیز تنها حیرت خود را بیان می‌کند که چگونه در انگلستان به‌رغم برقراری «رسم آزادی»، از اقتدار پادشاه کاسته نشده است. در نظام سلطنت خودکامهٔ ایران، یگانه شالودهٔ اقتدار فقدان «رسم آزادی» بود و با از میان رفتن نظام اجبار، سامان سیاسی نیز فرومی‌پاشید. به دنبال تحولی که در عمل و نظر کشورهای اروپایی صورت گرفت، نسبتی میان اقتدار و «رسم آزادی» برقرار شد که دیدهٔ ظاهربین کسانی مانند ابوالحسن‌خان نمی‌توانست پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های آن را دریابد. وانگهی، ویژگی‌های آن سامان از پشتِ «شیشهٔ کبود» اندیشهٔ سیاسی سنتی ایران آغاز دورهٔ قاجار دیده نمی‌شد : از سویی، به دنبال بیش از سه سده دگرگونی در قلمرو عمل و نظر، شکافی ژرف میان دریافت

---

۱. ابوالحسن‌خان، حیرت*نامه*، ص. ۲۱۵.

سنتی ایرانیان و سامان نوآیین کشورهای اروپایی ایجاد شده بود و از سوی دیگر، اندیشهٔ سیاسی سنتی تصلّبی پیداکرده بود که گسست از این، به شرطِ لازم برای درکِ آن تبدیل شده بود. ابوالحسن‌خان در نهایت حیرت می‌نویسد که

> و حقیقتاً اگرچه رسم آزادی در این شهر زیاده از آن است که کسی تصور تواند کرد و شاه بدون قانون نمی‌تواند به کسی بد بگوید و لیکن همه جا که اسم شاه برده می‌شود، همگی نهایت تعظیم می‌نمایند.[۱]

بیشترین توضیحی که دربارهٔ سامان سیاسی انگلیسی در *حیرت‌نامهٔ* ابوالحسن‌خان آمده، به نهاد قانون‌گذاری مربوط می‌شود. پادشاه انگلستان برای پارلمان عمارتی بزرگ ساخته است که سالی دو بار یا بیشتر، نمایندگان آن «به رضای یکدیگر به صلاح رعیت» گرد آیند و «قرار کار مملکت» می‌دهند. از وظایف پارلمان، تعیین میزان مالیات و اعلان جنگ است که نمایندگان دربارهٔ آن‌ها به رایزنی می‌پردازند و «هر طرف، جمعیت ایشان به شماره بیشتر است، قولشان اقویٰ و رجحان دارند و در خصوص داد و ستد ایام گذشته در هر امری دقت کنند و ملاحظهٔ جمع و خرج مملکت نمایند که مبادا دیناری بر رعیت نقصان رود؛ و تا همگی وزرا متفق نگردند، دیناری از رعیت نگیرند و نه بر رعیت رسانند.»[۲] افزون بر سامان سیاسی انگلستان، برخی از نوآوری‌های اقتصادی نیز نظر ابوالحسن‌خان را به خود جلب کرده بود که از آن میان چاپ اسکناس و عملکرد بانک را می‌توان نام برد. آن‌چه او دربارهٔ اسکناس می‌نویسد، نمونه‌ای از شگفت‌زدگی و حیرت ایلچی ایران در برابر دگرگونی‌های ژرف کشورهای اروپایی است. او می‌نویسد :

---

۱. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۳۱۹. دربارهٔ نسبت جدیدی که در دوران جدید، میان اقتدار و «رسم آزادی» برقرار شد و پیوند و سازگاری میان آن دو، در جلد نخست *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید* مفصل‌تر بحث خواهیم کرد. این‌جا به این اشاره بسنده می‌کنیم که این نسبت با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی نیز فهمیده نشد و بسیاری از مردم برقراری نظام مشروطه را به معنای «آزادی» تعرّض به شاه می‌دانستند.

۲. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۱۶۸.

تازگی یک کاغذ نازکی را چاپ کرده، از یک تومان تا هزار تومان و آن چاپ [شده] را نوت (note) می‌گویند و اعتبار نوت بیش از زرِ رایج است... و آن کاغذ چاپ [شده] علامتی دارد که تقلب ساختن آن کمال اشکال دارد، بلکه شبه آن، مانند ذات خالق بی‌چون و چند محال [است] و آن کاغذ بهتر از زر رایج، مرغوبِ سلیقهٔ تجّار آن دیار است و نوت مذکور در حدود ممالک محروسهٔ پادشاه ذی‌جاه انگریز مانند مرغ زرین‌جناح در پرواز است و با صاحبان نوت دمساز.[1]

ابوالحسن‌خان مقام و اهمیت بانک را نیز کمتر از اسکناس نمی‌داند و جایگاه و قدرت این نهاد مالی و اقتصادی جدید را با اقتدار پادشاه خودکامه می‌سنجد.

طرفه این است که گویند اکثری از [کشورهای] اروپا مثل فرانسه و نَمْسه و روس و غیره، اعم از این‌که دشمن یا دوست باشند، وجه خود را در بانک کرده، به معرفت او به دولت داده، سود خود می‌گیرند. بزرگی آن دستگاه، از نویسندگان و سپاهی و عمله‌جات، به نظر من به قدر دستگاه یک سلطان مقتدر بیشتر جلوه کرد.[2]

از دیگر نمودهای دگرگونی‌های کشورهای اروپایی که مایهٔ شگفتی سفیر ایران شد، می‌توان از گزارش آمارهای رسمی انگلستان نام برد. ابوالحسن‌خان نسخه‌ای از کتابچه‌ای را که او «چاپ نو» می‌خواند و گویا گزارش آمارهای رسمی بود، در دست یکی از انگلیسیان دیده و از او دربارهٔ آن کتابچه پرسیده بود. ابوالحسن‌خان با اظهار شگفتی از این‌که دولت انگلستان به آمارهای دقیق دسترسی دارد، از قول آن انگلیسی می‌نویسد که

جمعی را حضرت شاه مخصوص این مطلب کرده است که هر ساله، آن‌چه در ممالک محروسه اضافه شود، [حساب کنند] و صرف مقولهٔ عمارات رفیعه و ابنیات منیعه و اطفال متولد شده و ولایت

---

۱. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۱۴۹.

۲. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۱۵۰.

به تصرف درآمده و جهازات جنگی از نو ساخته شده و از چنگ دشمن به جنگ گرفته شده ... چندین هزار هزار کتاب از نو، یعنی در سال، چاپ کنند و به قیمت نازلی به وضیع و شریف این مُلْک فروشند.[۱]

دربارهٔ سامان نوآیین انگلستان، ابوالحسن‌خان به همین اشاره‌های گذرا که از شگفت‌زدگی و حیرت او حکایت می‌کند، بسنده کرده است. او این همه را به تجربه و در عمل دریافته بود و جایگاه آن نهادها را در مجموع سامان انگلستان نمی‌دانسته و چنان‌که از حیرت‌*نامهٔ* او برمی‌آمد، کوششی نیز در راه دانستن نکرده است. ابوالحسن‌خان، مانند بسیاری از سفیران و دانشجویانی که از کشورهای اروپایی دیدن کرده بودند، شیفتهٔ سامان انگلستان شد و از آن‌جاکه فاصلهٔ میان نابسامانی ایران و آن سامان، حتیٰ در آن دوره، بیشتر از آن به نظر می‌رسید که بتواند با امکانات فکری و فرهنگی ایران پیموده شود، راهی جز «اقتباس از کار اهل انگلیس» به نظر ایلچی پادشاه نمی‌رسد. از این حیث، او را می‌توان از پیشگامان «تقلید از غرب» دانست، نظریه‌ای که از آن پس مَلکُم‌خان و بیش از صد و پنجاه سال پس از او تقی‌زاده به صراحت بیان کرد.

عقل معاش اهل آن سرزمین به سرحدّ کمال است و ناتمامی ندارند. به اعتقاد خاطر و محرِّر این دفتر آن‌که اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود، اقتباس از کار اهل انگلیس نمایند، جمیع امور روزگار ایشان بر وفق صواب گردد. و بعد از آن‌که امر مدد معاش آدمی مضبوط باشد، در تحصیل علوم نهایت جدّ و جهد به عمل آورد و در اندک زمانی سر رشتهٔ عقل معاد کما هُوَ حقّه به دست آید. و از این راه است که حکمای صاحب‌فن و عقلای انجمن، عقل معاش را بر عقل معاد مقدم داشته، کودکان را به کسی که سزاوار مرتبهٔ او باشد، سپارند. و به مداخل دنیوی او را راهنما شوند، چون به جمیع کمالات صوری

۱. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۲۲۹.

آراسته شود و مضمون الکاسبُ حبیبُ الله را فهمد و اسباب دنیوی خود را فراهم آورد، به خاطر جمعی، اسباب تحصیل کمالات معنوی پردازد و چشم به میراث پدر و مادر و خویشاوند بند نکند.[۱]

ابوالحسن‌خان بیشتر از آنکه اهل غرض باشد، مردی ساده‌لوح و با معیارهای دنیای جدید، سخت عوام بود. او از نخستین کسانی بود که به ضرورت تقلید از عقل معاش غربی اشاره کرده است و شاید به غریزه دریافته بود که شکاف میان نظام فرسودهٔ ایران و سامان نوآیین، چنان ژرفایی پیدا کرده است که پر کردن آن جز از راه تقلید امکان‌پذیر نخواهد شد. ابوالحسن‌خان به خاندان‌های حکومت‌گری تعلق داشت که در دورهٔ بی‌خبری میان سقوط صفویان تا برآمدن قاجاران بالیده بودند و خود نیز حاملان آن بی‌خبری بودند.[۲] با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و فروپاشی دوبارهٔ ایران، دهه‌هایی آغاز شد که بیش از پیش، ضرورت و فوریت رویکردی متفاوت و جدّی با سامان نوآیین غربی آشکار شده بود. میرزا صالح کازرونی شیرازی از نخستین نمایندگان چنین رویکرد به غرب بود.

میرزا صالح و *سفرنامهٔ* او، به خلاف ابوالحسن‌خان و حیرت‌*نامه*، از سنخ دیگری است و در وضعیت کنونیِ آگاهی ما از نخستین سفرنامه‌های ایرانیان است که در آن کوششی جدّی برای درک سامان نوآیین انگلستان صورت گرفته

---

۱. ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۲۲۱.

۲. ابوالحسن‌خان دربارهٔ سر گور اوزلی، سفیر کبیر پیشین انگلستان در ایران و مهماندار ایلچی، پس از ذکر آشنایی کامل او به زبان فارسی ــ چندانکه «بر من فرنگی بودن معزیٰ الیه مشتبه شد» ــ و چندین زبان زندهٔ دیگر، به خود می‌گوید که «چه بودی که ایلچی‌گری ایران را خداوند جهان نصیب» او می‌کرد تا «از کمالات معنوی.و صوری او اهل ایران محظوظ می‌گشتند». ابوالحسن‌خان، همان، ص. ۱۳۰. شاید، ابوالحسن‌خان مانند دیگر سفیران ایران که نمی‌خواستند وقت خود را صرف آموختن زبان‌های اروپایی کنند ــ یا آن زبان‌ها را قابل نمی‌دانستند ــ در این توهم بوده است که دولت متبوع او با آمدن سفیر کبیر انگلستان به مأموریت ایران می‌تواند با یک تیر دو نشان بزند. سر گور اوزلی که به خوبی فارسی صحبت می‌کرد، می‌توانست راه تقلید از عقل معاش را به حکومتگران ایرانی، بی‌آنکه آنان برای آموختن زبان او در رنج بیفتند، نشان دهد.

است. به نظر می‌رسد که میرزا صالح، نخستین ایرانی بود که با پشتوانهٔ نوعی خردورزی به سفر غرب رفته است و از این حیث، جایگاه ویژه‌ای در گذار از تفنّن در شناخت غرب به کوششی جدّی و اندیشمندانه دارد و بی‌هیچ تردیدی او را باید از پیشگامان این شناخت به شمار آورد. لازم به یادآوری است که میرزا صالح را میرزا عیسیٰ قائم‌مقام برای تحصیل دانش به انگلستان فرستاد و او در ۱۰ جمادی‌الثانی ۱۹/۱۲۳۰ آوریل ۱۸۱۵ از تبریز از راه سَنْ‌پترزبورگ به سوی انگلستان روانه شد و پس از اقامتی پربار در ۲ شوال ۲۴/۱۲۳۴ ژوئیهٔ ۱۸۱۹ به تبریز بازگشت. میرزا صالح به خلاف دیگر نخستین سفرنامه‌نویسان ایرانی که در مجموع اهل ادب از نوع متأخر و منحط آن بودند، به تعبیری که خود به‌کار برده، «دولت‌خواهی»[1] اهل خردورزی بود و با آگاهی ژرفی که از سرشت دوران جدید و الزامات آن پیداکرده و نیز لاجرم دریافته بود که زمان، تنگ و شتاب دگرگونی و نوآوری‌ها بیش از آن است که درد مزمن انحطاط ایران‌زمین را به آسانی بتوان درمان کرد، به مناسبتی در *سفرنامه* دو خاطره‌ای را یادآور می‌شود که مسیر آتی او را رقم زده است. به خلاف مسیر *طالبی* که سرشار از ابیاتی سُسْت به نظمی سخیف و نیز بخشی از *تحفة‌العالم* که خود تذکرهٔ شاعران است، با شگفتی، در *سفرنامهٔ* میرزا صالح به شعری بر نمی‌خوریم، امری که با توجه به شیوهٔ نگارش آن زمان بسیار جالب توجه است. *سفرنامهٔ* میرزا صالح، بحثی خردمندانه دربارهٔ نظامی است که در اروپا در حال تثبیت بود و به نظر می‌رسد که میرزا صالح به فراست دریافته بود که وضعیت جدید نیازمند زبانی نوآیین و اندیشه‌ای «روشن و متمایز» است و زبان فارسی مصنوع، پرتکلّف و تهی از اندیشهٔ زمان او بیان این وضعیت جدید را برنمی‌تابد. از این حیث، خاطره‌ای که از میرزا عیسیٰ قائم‌مقام نقل می‌کند، شایان تأمل است. چنان‌که از فحوای سخن میرزا صالح برمی‌آید، گویا او در آغاز شعری نیز می‌سروده است، اما به مناسبت اشارهٔ

۱. میرزا صالح، *مجموعه سفرنامه‌ها*، ص. ۱۳۲.

قائم‌مقام دربارهٔ بیهوده بودن نظم‌بافی، میرزا صالح از وسوسهٔ شعرگویی دست شسته، به فکر دانش‌اندوزی می‌افتد. او می‌نویسد:

روزی در خدمت بندگان خداوندگار، قائم‌مقام دولت علّیهٔ ایران، نشسته بودم. شخصی از نجبای اهالی تبریز پسر خود را به جهت تحصیل به اصفهان فرستاده بود. بعد از مدتی، پسر مزبور تحصیلی کرده، برخی اشعار از زادهٔ طبع خود نزد پدر فرستاده و مشارالیه اشعار او را به نظر بندگان قائم‌مقام گذرانیده. معظم‌الیه، بعد از مطالعهٔ صفحات مزبور، فرمودند که کلامی است موزون، لیٰکن حیف و افسوس است که طُلّاب سعی در ازدیاد و افزونی مادّه و استعداد خود نمی‌نمایند و به همین هرزه‌درایی و بادپیمایی خود را مشغول به شعرنویسی و شعرخوانی می‌دارند. بعد از استماع الفاظ مزبور، لب از شعرگویی بستم و پای به عرصه‌پیمایی گشودم و همیشه منتظر فرصتی بودم که بلکه سعی در ازدیاد ماده نمایم تا این‌که به این‌جا آمده‌ام، اگرچه تا به حال تحصیلی نکرده‌ام، لیٰکن طالب هستم.[۱]

میرزا در همین مقام به خاطرهٔ جالب توجه دیگری نیز از دیدار با سِر جان مَلْکُم در آغاز اقامت در انگلستان و نصیحت او به میرزا جعفرخان ــ میرزا جعفر مهندس بعدی که به سفارت عثمانی رفت و مشیرالدوله لقب یافت ــ همسفر میرزا صالح، در اهمیت دانش‌اندوزی و دوری از تن‌آسانی و خوش‌باشی، اشاره می‌کند که با توجه به درسی که او از سخن مخاطب خود می‌گیرد، به نوعی آیندهٔ میرزا را رقم می‌زند. سر جان مَلْکُم خطاب به میرزا جعفر می‌گوید:

شما تازه به این ولایت آمده‌اید و از اطوار این ولا اطلاع ندارید، چنان‌چه مایل به صحبت با مردم و دخول [در] مجالس باشید، مردم ولایت ما مردمانی عیّاش می‌باشند و مایل به دیدن عجایبات

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۱۶۴.

هستند و همه‌شب، اوقات خود را به مصاحبت و مهمانی یکدیگر و رقّاصی می‌گذرانند، در هر شب شما را به مهمانی طلبیده، اوقات شما شب‌ها به مهمانی و روزها به بازدید صاحبان مصروف می‌شود، یک‌دفعه اطلاع به هم‌می‌رسانید که چهارْ پنج سال عمر شما بدین منوال گذشته است و آن‌چه تحصیل باید کنید، مقدور نشده، به‌علاوه این‌که در نزد دولت خود منفعل خواهید شد که خدمات مرجوعه به خود را به انجام نرسانیده‌اید، مادام حیات افسوس می‌خورید که فرصت را از دست داده‌اید و تحصیلی که باید و شاید ننموده‌اید که همیشه از آن محظوظ شوید. بعد از این گونه مکالمات و استماع این نصایحِ سِر جان مَلْکُم، اگرچه روی او به میرزا جعفر بود و لیٰکن خود را خارج از نصایح او ندانسته، پند او را به گوش جان شنوده، الّا که مُمَهَّد به این هستم که مِن بعد دقیقه و آنی را از دست نداده باشم.[۱]

میرزا با نقل این دو خاطره یادآور می‌شود که این دو نصیحت که در آغاز جوانی از «دو شخص بزرگ» شنیده بود، «کالنقشِ فی‌الحجر»[۲] در دل او نقش بسته و چنان‌که از سفرنامهٔ او برمی‌آید، همهٔ کوشش خود را به کار برده است تا در «سه سال و نه ماه و بیست روز»[۳] اقامت خود در انگلستان، آنی از آموختن غافل نباشد. میرزا، در جاهایی از سفرنامه، به کوشش‌های خود برای آموختن زبان‌های انگلیسی، فرانسه و لاتینی و نیز «حکمت طبیعی» و تاریخ اشاره‌ای دارد و از سوانح احوال او نیز می‌دانیم که میرزا چندان با فنون چاپ‌گری آشنایی به‌هم‌رسانده بود که بتواند یکی از نخستین چاپخانه‌های ایران را دایر کند و نخستین روزنامه را نیز انتشار دهد. خود او در اشاره‌ای به این نکته می‌نویسد :

بینی و بین‌الله، هرچه توانسته سعی در آن نمودم که داخل مجالس

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۴-۱۶۳.　　۲. همان‌جا.
۳. میرزا صالح، همان، ص. ۳۵۷.

انگریزی نشوم، محض از برای آن‌که با مردم آشنا نشوم که مانع تحصیل من می‌شود.[۱]

میرزا صالح از همان آغاز ورود به انگلستان به این نکتهٔ اساسی پی برده بود که نیل به درکی جدّی از سامان نوآیینی که شالودهٔ آن در کشورهای اروپایی در حال استوار شدن بود، نیازمند کوششی اساسی است. از *سفرنامهٔ* او نیز برمی‌آید که میرزا به اجمال متوجه شده بود که با آغاز دوران جدید، دگرگونی‌های بنیادینی در همهٔ عرصه‌های حیات مغرب‌زمین صورت گرفته است و این دگرگونی‌ها را نمی‌توان با مقولات اندیشهٔ کهن دریافت. از این‌رو، میرزا با رویکردی تاریخی به این دگرگونی‌ها کوشش می‌کند تا بنیان تحولات را توضیح دهد و از این حیث، *سفرنامهٔ* او با نوشته‌هایی که پیش از این به آن‌ها اشاره شد که، در مجموع، بر پایهٔ صِرف شنیده‌ها و دیده‌ها فراهم آمده‌اند، متفاوت است. خاستگاه توجه به تاریخ در *سفرنامهٔ* میرزا صالح برای تبیین دگرگونی‌های مغرب‌زمین رویکرد اساسی او به این دگرگونی‌هاست و میرزا صالح کوشش می‌کند تا تحول انگلستان از «حالت جهالت» به تمدن و «ولایت آزادی» را با توجه به دگرگونی‌هایی که در بنیاد شیوهٔ فرمانروایی و «طریقهٔ شرع» آن ایجاد شده است، توضیح دهد. توجه اساسی میرزا نیز مانند دیگر سفرنامه‌نویسان این دوره ناظر بر حکومت قانون است و بی‌آن‌که بحثی در بنیاد آن کرده باشد، دگرگونی‌های نظام آن را توضیح می‌دهد.

به خاطرم می‌رسد ... که اگر بتوانم برخی از اوضاع انگلند و ولایت و انتظام ولایت این‌جا را به طریقی که در روسیه نوشتم، [بنویسم] شاید بد نباشد. و لیکن اوضاع این ولایت را نوشتن موقوف به شرح و بسطی است و در صورتی که مفصلاً شرحی ننویسم، مطلبی دستگیر کسی نمی‌شود. که می‌تواند تصور کند که پرنس ریجنت (prince regent) که پادشاه این شهر بالفعل است، یعنی جز تاج

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۳۵۶.

پادشاهی که بر سر اوست، همهٔ افعال و احکام ملوکانهٔ او به طریق پادشاه جاری است، کوچه[ای] در اکسفورد استریت بنیاد کرده، به نام نامی خود. یک نفر استاد صنعتکار، مردی فقیری، دکّانی دارد، در میانهٔ کوچهٔ واقع است، مدت شش ماه است که هرچه سعی می‌کنند که دکّان او را داخل کوچه اندازند، قبول نمی‌کند. اگر فرضاً بالفعل همهٔ سپاه بر سر او جمع شوند، نمی‌توانند به جبر از دست او گیرند. و طُرفه این‌که پرنس خود نمی‌تواند ذرّه[ای] به او ضرر مالی و جانی رساند. ولایتی به این امنیت و آزادی که آن را ولایت آزادی می‌نامند، و در عین آزادی، به نوعی انتظام پذیرفته که از پادشاه الیٰ گدای کوچه کُلّاً موافق نظام ولایتی [و به آن] مقید هستند و هرکدام اندک اختلاف و انحراف از طریقه و نظام ولایتی نموده، مورد تنبیه [واقع] می‌شوند؛ نه احدی را یارای انحراف است. و در عین آزادی، به نوعی مردم، صغیراً و کبیراً، مقید به نظام ولایتی هستند که احدی را یارای مخالفت نیست، مگر این‌که مورد تنبیه [واقع] شود. در این صورت تفصیلی لازم است. و چون تاریخ انگلند را مفصلاً خوانده و طریقهٔ شرع و آیین ولایت‌داری این ولایت را خواندم، و آن‌چه استنباط نمودم، این ولایت هم مثل سایر ولایات، عربستان و غیره، مردم شریر و مفسد و خون‌ریز بوده. از چهارصد [سال] قبل، الیٰ حال، مردم روی به طریقی نموده‌اند، بالفعل این را بهتر از همهٔ ممالک ساخته‌اند. و هریک از پادشاهان، به وسیله[ای] از وسایل، در صدد تربیت و ترقی مردم برآمده‌اند، و دیگری بعد از آن در انجام و اِتمام بنیادی که پادشاه سابق گذرانده بود.[1]

سفرنامهٔ میرزا صالح را می‌توان بیشتر نخستین تاریخ انگلستان به زبان فارسی دانست. به نظر می‌رسد که میرزا ــ که به هر حال بر آن بوده است سفرنامهٔ

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۱۹۳.

فرنگ بنویسد و نه تاریخ انگلستان ـ مجبور شده است تا برای تبیین دگرگونی‌های بنیادین آن به تاریخ این کشور باز گردد و توضیح تاریخی را جانشین تبیین این دگرگونی‌ها کند. از این‌رو، *سفرنامهٔ* میرزا صالح به عنوان نوشته‌ای تاریخی و تجربه‌ای در تاریخ‌نویسی جدید جالب توجه است. اگرچه میرزا عمدهٔ مواد تاریخی *سفرنامهٔ* خود را از نوشته‌های تاریخی انگلیسی که در دسترس داشته، برگرفته و به فارسی برگردانده است و بنابراین، به لحاظ مواد آن، اهمیتی ندارد، اما شیوهٔ نگارش او را در مقایسه با نوشته‌های تاریخی پرتکلّف، مصنوع و تهی از اندیشهٔ سده‌های متأخر، می‌توان هم‌چون گسستی از سنت تاریخ‌نویسی دورهٔ انحطاط تلقی کرد. *سفرنامهٔ* میرزا صالح از سویی، تجربه‌ای در تاریخ‌نویسی نو به شمار می‌رود و از سوی دیگر، توجه ویژه‌ای به جنبه‌های حیات مدنی، پیشرفت‌های علمی، فرهنگی، سیاسی و نیز نوآوری‌های فنّی و صنعتی دارد. دربارهٔ نکتهٔ اخیر، پایین‌تر، توضیحی خواهد آمد، اما دربارهٔ نکتهٔ نخست، یادآور می‌شویم که شیوهٔ نگارش میرزا نه تنها خالی از اشکال نیست، بلکه چنان‌که با خواندن فقراتی که در این فصل می‌آوریم، می‌توان دریافت، در مواردی سستی‌هایی نیز دارد. با این‌همه، *سفرنامهٔ* میرزا صالح از زبانی نو برای بیان مضمونی نو سود جسته و این کوشش، نخستین گام به سوی تاریخ‌نویسی جدید است. چنین می‌نماید که میرزا صالح با آگاهی کاملی به نوشتن پرداخته، چنان‌که در جایْ‌جای *سفرنامه* از منابع تاریخی خود دور شده و به مناسبت، هدف از تاریخ‌نویسی خود را توضیح داده است تا خواننده را اشارتی باشد که غایت و هدف نوشتهٔ تاریخی، نقل قصّهٔ شاهان نیست، شرح بسط تمدن و رشد فرهنگی اقوام و ملّت‌هاست. میرزا صالح به مناسبت بحث از پادشاهی جُرج سوم، با اشاره‌ای به شیوهٔ تاریخ‌نویسی خود که برای خوانندگان *سفرنامهٔ* او نامأنوس بود، می‌نویسد:

> چون در این عصر که سلطنت پادشاهی این عصر به او متعلق است، ترقی عظیمی در دولت و عظمت و شوکت دولت انگریز، خواه در انگلستان و فرنگستان روی داده، و هم‌چنین، علوم و صنایع و بدایع

> این ولا به اعلیٰ مرتبه رسیده، علی‌الخصوص، علم کمستری که از اول دنیا الیٰ حال، کیمیا و یا دواسازی به این نوع ترقی نکرده. و غرض بنده از نگارش تاریخ سلاطین، طریق ترقی این ولا بوده، نه تاریخ پادشاهان، به این سبب، آن‌چه در این عصر روی داده، مفصلاً می‌نویسد و از اشخاصی که مطالعه کنند، امید عفو تقصیرات به تفصیل این رساله است.[۱]

چنان‌که گفته شد، غایت تاریخ‌نویسی میرزا آگاهی دادن به دگرگونی‌های اقوام و ملل در تحول تاریخی است و نویسندهٔ *سفرنامه*، پس از بیان وقایع تاریخی هر دوره‌ای، شرحی از دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و نیز نوآوری‌ها در قلمرو علوم و صنایع را می‌آورد و جالب این‌که گاهی این دگرگونی‌ها و نوآوری‌ها را در افق گستردهٔ تاریخ جهانی قرار می‌دهد تا اهمیت آن‌ها را برجسته کرده باشد. میرزا صالح، در توضیح تحولات پادشاهی الیزابت اول، می‌نویسد :

> بالجمله، به تدریج، روز به روز، علوم و صنایع و بدایع، انتشار در آن ولا نموده و علی‌الدوام، اهالی انگلند در صدد تحصیل علوم و کسب هنر و ترقی خود بوده، چنان‌که به اندکْ‌وقتی از حالت جهالت به مرتبهٔ کمال آمده. آن عهد را موازنه به وقتی نموده‌اند که دولت روم به اعلیٰ مرتبه ترقی کرده، خواه در فنون مُلْک‌داری و جنگ و خواه در انتشار علوم و بدایع، در تحت پادشاه روم. و این عهد را موازنه با همان عهد کرده، در تواریخ نوشته‌اند که آن، گشتنِ اِنگلند بوده.[۲]

چنین می‌نماید که آن‌چه در میان دگرگونی‌ها و نوآوری‌های تاریخ انگلستان بیشتر از همه نظر میرزا را به خود جلب می‌کرد، تحولات سیاسی این کشور بود که موجب می‌شد انگلستان «از حالت جهالت»، چنان‌که «ولایات عربستان و غیره» در زمان او می‌بوده‌اند، به «ولایت آزادی» تبدیل شود. با توجه به اهمیت نقشی که تحولات سیاسی انگلستان در «انقلاب دموکراتیک» این کشور ــ که

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۲۴۲.
۲. میرزا صالح، همان، ص. ۲۹۹.

میرزا از آن به «گشتنِ اِنگلند» تعبیر کرده است ــ ایفا کرده بود، میرزا صالح، پس از فراغت از شرح تاریخ پادشاهان، توضیحی را نیز دربارهٔ نهادهای دموکراتیک جدید می‌آورد تا تعارض نهادهای رشد و ترقی را با مبانی استبداد برجسته کرده باشد. میرزا صالح، در توضیحی که دربارهٔ نهادهای سیاسی می‌آورد، توجه ویژه‌ای به نهاد قانون‌گذاری و عملکرد آن، به عنوان بنیادی‌ترین نهاد سلطنت مشروطه و حکومت قانون، دارد. چنان‌که از فقرهٔ زیر برمی‌آید، او با تأکید بر قدرت مجلس عوام و جایگاه ویژهٔ آن در نهادهای سیاسی نظام مشروطه بر آن است که هماهنگی میان سه نهادِ سلطنت، مجلسِ عوام و مجلس اعیان موجب شده است که انگلستان به «ولایت آزادی» تبدیل شود.

> و هیچ حکمی جاری نمی‌شود، اعم از کلی و جزئی، مگر به رضای هر سه فرقه. فرضاً اگر پادشاه حکمی کند که موافق مصلحت ولایتی نباشد، وکیلِ رعایا مقاومت و ممانعت در جریان حکم مزبور نموده، مطلقاً تأثیری نمی‌بخشد و جاری نخواهد شد. و هم‌چنین، اگر خوانین و پادشاه متفق شوند و وکیل رعایا راضی نبوده، ایضاً حکم آن‌ها، اگرچه مقرون به مصلحت بوده، جاری نخواهد شد. و اگر پادشاه و وکیل رعایا اراده در انتظام مهمی نماید و خوانین قبول نکنند، مهم مزبور بدون تأثیر می‌ماند. بالجمله، دولت انگریز را مثل دستگاهی قیاس کرده‌اند، سه گوشه. در صورتی که هر سه گوشه منتظم بوده، امور دستگاه برقرار و الّا مختل می‌ماند. فرضاً پادشاه می‌تواند جدال با سایر قرال فرنگ نماید، لیکن اخراجات سپاه را کامن (House of Commons) و یا وکیل رعایا حواله می‌کنند و در صورتی که آن‌ها راضی به جدال نبوده، وجوهِ اخراجات جنگی را حواله نمی‌دهند و به آن سبب، امور جنگی مختل می‌ماند. مختصراً وکیل رعایا مطلقاً در حواله کردن وجوه دیوانی پادشاه و خوانین، مدخلیت به وجه نمی‌دهند و هر امری از جزوی و کلی که در جزیرهٔ

> مزبور روی دهد و یا اموری که تازه رو دهد که باید فیصل دهند، مراتب را به مشورت‌خانه رسانیده.[۱]

آن‌گاه، بار دیگر، میرزا صالح به هماهنگی میان سه نهاد بازمی‌گردد و سازگاری آن‌ها را یگانه راه تأمین مصلحت عمومی و «دولت‌خواهی» و هماهنگی میان آن سه نهاد را اصل بنیادین و سامان‌بخش حکومت قانون می‌داند.

> هیچ کدام از این سه فرقه، بدون مصلحت به دیگری، مطلقاً امری از جزوی و کلی را نمی‌تواند جاری کند و کلاً و طراً هرچه حکم شود، مبنی بر مصلحت دولت‌خواهی خواهد بود.[۲]

این تأکید میرزا صالح بر نهادهای نظام مشروطه و دولت‌خواهی جدید نه تنها در تعارض با نظام استبدادی ایران ــ که البته، در *سفرنامه* اشاره‌ای به آن نمی‌توانسته بیاید و سکوت میرزا در این باره بسیار پرمعناست ــ بلکه در تعارض با خلافت عثمانی نیز هست. میرزا صالح، در بخشی از *سفرنامه* که دربارهٔ خلافت عثمانی بحث می‌کند، از هر فرصتی برای برجسته کردن مفاسد آن نظام سود می‌جوید و بر تعارض آن با نظام مشروطه و دولت‌خواهی جدید تأکید می‌ورزد. به نظر می‌رسد که این تأکید بر مفاسد دستگاه خلافت و سلاطین عثمانی، جایگزین بسطی است که میرزا می‌توانسته دربارهٔ پتیارگی نظام سلطنتی ایران و پلیدی‌های شاهان قاجار بدهد، اما باکمال تأسف، مانع موجود و مقتضی مفقود بوده است.

سفرنامهٔ میرزا صالح، نوشته‌ای پراهمیت در تاریخ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی ایران و نخستین اثری است که دریافتی کمابیش منسجم از تجددخواهی سیاسی عرضه کرده و از این حیث، آغازگر دوره‌ای است که دورهٔ گذار را به جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران پیوند می‌زند. البته، *سفرنامهٔ* میرزا صالح، اگرچه از بسیاری جهات در مقایسه با سفرنامه‌های دیگری که پیش از این دربارهٔ آن‌ها سخن گفتیم، نوشته‌ای بدیع و قابل تأمل است، اما بحثِ از مبانی دگرگونی‌های مغرب‌زمین از این سفرنامه نیز غایب است و میرزا صالح این نکتهٔ بنیادین را

---

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۲۹۸.
۲. میرزا صالح، همان، ص. ۲۹۹.

مورد بی‌توجهی قرار می‌دهد که اندیشهٔ مشروطه‌خواهی و «گشتنِ اِنْگلند» بر شالوده‌ای از اندیشهٔ فلسفی و کلامی استوار شده است و دریافتی راستین از اندیشهٔ مشروطه‌خواهی و، به طریق اولیٰ، کوشش برای استقرار نهادهای آن جز از مجرای درک این مبانی امکان‌پذیر نخواهد شد. میرزا صالح، چنان‌که از *سفرنامهٔ* او برمی‌آید، به آگاهی درستی از بی‌سابقه بودنِ سامان نوآیین مشروطه‌خواهی و تعارض بنیادین آن با نظام‌های استبدادی رسیده بوده است، اما توضیح او دربارهٔ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی از شرح عملکرد نهادهای آن فراتر نرفته است. میرزا صالح، با تأکید بر این نکته که نظام حکومتی و نهادهای انگلستان، «مخصوص است به خود اِنْگلند»، از بحث در مبانی با بیان این‌که «سال‌ها جان‌ها کنده و خون‌ها ریخته‌اند»، طفره می‌رود یا شاید بر این تصور بوده است که با جان‌فشانی و خون ریختن می‌توان «به آن پایه رسید». میرزا صالح می‌نویسد:

> قواعد دولت‌داری و قوانین مملکت اِنْگلند مخصوص است به خود اِنْگلند. به این معنیٰ که هیچ‌کدام از ممالک دنیا نه به این نحو مُنْتَظَم است و نه به این قِسْم مرتب. سال‌ها جان‌ها کنده و خون‌ها ریخته‌اند تا این‌که به این پایه رسیده است.[۱]

تأمل درگزارش‌های نخستین سفرنامه‌نامه‌نویسان ایرانی دربارهٔ دگرگونی‌های کشورهای اروپایی در پیوند آن با تحولات تاریخ اندیشهٔ دورهٔ گذار دارای اهمیت بسیاری است. چنان‌که خواهد آمد، در این دوره، اندیشهٔ سیاسی در هاویهٔ تکرار بی‌سابقه‌ای فروغلتید و اندیشهٔ سنتی تصلّبی پیدا کرد که بیرون آمدن از آن با امکانات و ابزارهای اندیشهٔ سیاسی ایران ممکن نبود. در این دوره، نمایندگان اندیشهٔ سنتی، بدون توجه به الزامات و منطق دورانی که آغاز می‌شد، هم‌چنان راه هموار تعلیقه و تحشیهٔ نوشته‌های پیشینیان را پیمودند، در حالی‌که حاصل تأمل آنان در اندیشهٔ سنتی از بنیاد با مبانی اندیشهٔ دوران جدید بیگانه

۱. میرزا صالح، همان، ص. ۲۹۴.

بود و بدیهی است که این تداوم سنت، برای اهل نظری که توجهی به الزامات دوران جدید و مبانی و منطق مناسبات نوآیین آن داشتند، نمی‌توانست اعتباری داشته باشد. ایجاد تحولی بنیادین در اندیشهٔ سنتی نیازمند بحثی در مبانی و دگرگونی در بنیاد آگاهیِ تاریخی و ملّی بود و این امر، به یکسان برای نمایندگان اندیشهٔ سنتی و نیز سفرنامه‌نویسان که در واقع، اهل نظری از سنخ نویی بودند، ممکن نشد. نمایندگان اندیشهٔ سنتی یکسره از الزامات و منطق دوران جدید و نیز پرسش از مبانی اندیشهٔ سنتی بر پایهٔ موضع نویی در آگاهی بیگانه بودند و سفرنامه‌نویسان نیز به نوبهٔ خود، آشنایی چندانی با مبانی نظری اندیشهٔ سنتی نداشتند و آگاهی آنان از الزامات و منطق دوران جدید بر شالودهٔ مبانی نظری آن استوار نبود. بدین سان، در دورهٔ گذار، در برزخ میان دو امتناع تجدید نظر در مبانی نظری اندیشهٔ سنتی و رویکردی جدّی به مبانی نظری اندیشهٔ جدید، سفرنامه‌نویسان به اندیشمندان سیاسی قوم تبدیل شدند، هم‌چنان‌که در سده‌های میانهٔ تاریخ ایران‌زمین، صوفیان به متفکران قوم تبدیل شده بودند. این سفرنامه‌نویسان نتوانستند، در بهترین حالت، از توصیف ظاهر دگرگونی‌های تمدنی فراتر رفته و مبانی نظری اندیشه‌ای راکه شالودهٔ آن دگرگونی‌ها بود، مورد توجه قرار دهند. در این دوره، تأمل در منطق مناسبات جدید از دیدگاه اندیشهٔ تجدد ممکن نشد، هم‌چنان‌که در سده‌های پیشین با تبدیل شدن صوفیان به متفکران قوم، اندیشهٔ خردگرای از بنیاد به بن‌بستِ تعطیل رانده شده بود.

با این‌همه، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ گذار نمی‌توان جایگاه و منزلتی راکه سفرنامه‌نویسان در انتقال برخی مفاهیم سامان نوآیین کشورهای اروپایی داشته‌اند، نادیده گرفت. با در کنار هم قرار دادن سه سفرنامه‌ای که در پایان این دوره نوشته شده است، و بررسی آن‌ها به عنوان کوششی بی‌سابقه برای بازکردن راهی نو به سوی دگرگونی‌هایی که در عمل و نظر در مغرب‌زمین صورت می‌گرفت، می‌توان دو نکتهٔ اساسی را برجسته کرد. نخست این‌که اندیشهٔ سیاسی سنتی بویژه با برآمدن صفویان به پایان رسید و تجدید آن ممکن نبود. با تکرار شیوه‌های سنتیِ اندیشیدن که تنها به بازپرداخت مواد و مفردات کهنِ نوشته‌های

پیشینیان در ترکیب التقاطی نو، اما در نهایت، خالی از هرگونه اندیشهٔ نو، بسنده می‌کرد، شالوده‌ای نوآیین برای دگرگونی‌های بنیادین ایران‌زمین فراهم نیامد. نویسندگان سیاستنامه‌ها پای در گِلِ سنتی متصلّب نمی‌توانستند تصوری از الزامات دنیای جدید پیدا کنند و به ضرورت، با نوشته‌های خود و تکرار بی‌تأمل در مبانی اندیشهٔ سنتی و مبادی دوران جدید، در حالی‌که با جهانی شدن مناسبات سیاسی ایران‌زمین در میدان جاذبهٔ منطق اندیشه و مناسبات جدید قرار گرفته بود، بیش از پیش، اندیشهٔ سیاسی سنتی را در بن‌بست تحجّر و تصلّب راندند. در این دوره، از سویی، در عمل، منطق مناسبات نو که در مغرب‌زمین شالودهٔ نظری آن استوار شده بود، به کشورهای غیر اروپایی نیز تحمیل می‌شد، اما از سوی دیگر، در قلمرو اندیشه تحولی صورت نمی‌گرفت تا بتواند پاسخ‌گوی الزامات عمل باشد. بدین سان، انحطاط ایران‌زمین با صفویان ــ که گاهی با توجه به نوآوری‌هایی که در قلمرو برخی از هنرها صورت گرفت، نسنجیده دورهٔ «تجدید حیات» یا «نوزایش ایران» خوانده شده است ــ آغازی دوباره پیدا کرد. برعکس، نویسندگان سفرنامه به کشورهای اروپایی تنها بر اثر دیده‌های خود دریافتی، در مجموع، سطحی از دگرگونی‌های بنیادین کشورهای غربی پیدا کردند و این بی‌توجهی به مبانی آن دگرگونی‌ها موجب شد تا نتوانند در برابر خلأ اندیشهٔ سیاسی که به دنبال تصلّب سنت ایجاد شده بود، طرحی نو عرضه کنند. از آن‌جا که نویسندگان سفرنامه اهل نظر نبودند و به زبان اهل نظر نیز سخن نمی‌گفتند، نَفَسِ گرم توصیف‌های آنان در آهنِ سردِ اهل نظر در نگرفت و از همان زمان، فاصله‌ای میان تجددطلبان بی‌توجه به اندیشه و اهل نظر بی‌خبر از دنیا که مانند حاج ملّاهادی سبزواری، فیلسوف دورهٔ ناصری، به یاری دستگاه مقولات اندیشهٔ خود، به نفی هرگونه تحولِ مشهود و محسوس می‌پرداختند، ایجاد شد و تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی و پس از آن نیز این فاصله بیشتر و شکاف ایجاد شده، ژرف‌تر شد. این فاصله و شکاف میان دو گونهٔ دیدن، اندیشیدن و لاجرم، کنش، با دورهٔ گذار آغاز شد و تقدیر آتی ایران‌زمین را رقم زد. این دوگانگی که باید آن را دوگانگی بنیادین تاریخ جدید

ایران‌زمین خواند، با گذشت زمان، ژرفای بیشتری پیدا کرد، به گونه‌ای که نمودهای آن را در همهٔ عرصه‌های عمل و اندیشهٔ ایرانی می‌توان دید. به جرأت می‌توان گفت که همهٔ کوشش‌های مشروطه‌خواهان و نیز دگرگونی‌های سده‌ای که گذشت، ناظر بر جستجوی راهی برای خارج شدن از این دوگانگی بنیادین بود، اما این مشکل، حتیٰ به صورت پرسشی در حوزهٔ نظر نیز طرح نشد.

فصل پنجم

اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان

اندیشهٔ تاریخی ایران‌زمین در دورهٔ اسلامی به عنوان بخشی از تاریخ اندیشه، هم‌زمان با آغاز دورهٔ نویی در تأمل فلسفی دستخوش دگرگونی عمده‌ای شد. اندیشهٔ تاریخیِ نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی کلامی- دینی بود، چنان‌که محمد بن جریر طبری، نویسندهٔ *تاریخ الرسل و الملوک*، متکلم بزرگ زمان خود نیز به شمار می‌آمد. با استوار شدن شالودهٔ اندیشهٔ فلسفی و تناورده شدن جریان‌های خردگرای سده‌های چهارم و پنجم، اندیشهٔ تاریخی نیز توانست، بیش از پیش، مفهوم خرد را به مثابه عمده‌ترین ضابطه و بنیادی‌ترین مقولهٔ تاریخ‌نویسی طرح کند. ابوالحسن مسعودی، با فاصله گرفتن از تاریخ‌نویسی کلامی- دینی، توضیح مبتنی بر خردِ حوادث تاریخی را وجههٔ همت خویش قرار داد و کوشید تا حوادث تاریخی را در درون اندیشهٔ تاریخی بسامانی تبیین کند. ابوعلی مُسکویهٔ رازی، در دیباچهٔ *تجارب‌الأُمَم*، به تصریح، خرد را به عنوان یگانه ضابطهٔ تاریخ‌نویسی و تبیین حوادث تاریخی طرح کرد و کوشید تا حوادث تاریخی را ــ بویژه در بخش مربوط به دورهٔ فرمانروایی بوییان ــ نه به نقل از خود و دیگران، بلکه بر پایهٔ تجربه و با ضابطهٔ عقل تحلیل و واقع‌گرایی خردمندانه را جانشین مکتب کلامی- دینی در تاریخ‌نویسی کند. گسستی که مسکویهٔ رازی در سنت تاریخ‌نویسی ایجاد کرد، گسستی در بنیاد آن با تکیه بر اسلوب فلسفی بود و از این حیث، او، حتیٰ در فهم و تبیین پدیدارهای دینی از ضابطهٔ خردمندانه سود جست. در واپسین دهه‌های سدهٔ چهارم، حکیم ابوالقاسم فردوسی، سرایندهٔ خردنامهٔ ایرانی، با بهره‌گرفتن از توانایی‌های زبان و

ادب فارسی، تاریخ پهلوانی، حماسی و واقعی ایران‌زمین را در بازپرداختی خردمندانه در قالب زبان فارسی ریخت و دورهٔ نویی از آگاهی «ملّی» در اندیشهٔ تاریخی ایران آغاز شد. به این اعتبار، خردنامهٔ فردوسی را می‌توان یکی از اسناد پراهمیت تکوین اندیشهٔ تاریخی در ایران‌زمین دانست و هم‌چون واسطةالعقدی میان مسکویهٔ رازی و ابوالفضل بیهقی به شمار آورد: فردوسی، اندیشهٔ تاریخی خردمندانه را به گویش دری پیوند زد و با ابوالفضل بیهقی، ترکیب بدیعی از اندیشهٔ تاریخی و نثر پارسی بنیان گرفت.[۱] ابوالفضل بیهقی بنیادگذار تاریخ‌نویسی ایران‌زمین در دورهٔ اسلامی بود و هم‌او «جادهٔ شاهیِ» تاریخ‌نویسی ایرانی را با اسلوب آگاهی «ملّی» و اندیشهٔ تاریخی خردمندانه گشود و تاریخ خود را چونان ضابطهٔ هرگونه تاریخ‌نویسی راستینِ سده‌های آتی قرار داد، چندان‌که در تاریخ‌نویسی در ایران‌زمین فراتر رفتن از آن هرگز ممکن نشد.[۲]

سده‌های سوم تا ششم در قلمرو تاریخ‌نویسی ایران‌زمین، دورهٔ تکوین اندیشهٔ تاریخیِ مبتنی بر آگاهی «ملّی» و استوار شدن شالودهٔ قومی «روشن و متمایز» ایرانیان در دورهٔ اسلامی بود. در این دوره در قلمرو تاریخ‌نویسی و اندیشهٔ تاریخی نیز به مثابه بخشی از تاریخ اندیشه، به دنبال فروپاشی

۱. برای این مقایسهٔ میان سرایندهٔ خردنامهٔ فردوسی و *تاریخ بیهقی*، قرینه‌ای در سخن خود بیهقی وجود دارد. او می‌نویسد: «و غرض من نه آن است که مردم این عصر را باز نمایم حال سلطان مسعود ... اما غرض من آن است که تاریخ پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم، چنان‌که ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند.» ابوالفضل بیهقی، *تاریخ بیهقی*، ج. نخست، ص. ۱۴۹.

۲. ابوالفضل بیهقی، در جای‌جای *تاریخ*، به شیوهٔ کار خود در تاریخ‌نویسی اشاره‌های پراهمیتی را آورده است و به نظر می‌رسد که بیان دیدگاه‌های او که به تکرار آمده، مبین آگاهی ژرفی بوده باشد که او از حکم نهایی داوری «مجلس قضای خرد» دربارهٔ خود داشته است. او می‌نویسد: «و این اخبار بدین اشباع که می‌برانم، از آن است که در آن روزگار مُعْتَمَد بودم ... و این لافی نیست که می‌زنم و بارنامه‌ای نیست که می‌کنم، بلکه عذری است که به سبب این تاریخ می‌خواهم، که می‌اندیشم، نباید صورت بندد خوانندگان را که من از خویشتن می‌نویسم. و گواهِ عدل برین چه گفتم تقویم‌های سال‌هاست که دارم با خویشتن همه به ذکر این احوال ناطق؛ هرکس که باور ندارد، به مجلس قضای خرد حاضر باید آمد تا تقویم‌ها پیش حاکم آیند و گواهی دهند و ایشان را مشکل حل گردد. والسلام!» ابوالفضل بیهقی، همان، ج. سوم، ص. ۸۸۶.

شاهنشاهی ساسانیان و «دو قرن سکوت»، دگرگونی عمده‌ای صورت گرفت و بازپرداخت نوآیینی از عناصر تاریخ‌نویسی دورهٔ پیش از اسلام، اندیشهٔ خردگرای یونانی و دریافتی خردمندانه از دیانت اسلام در عصر «نوزایش» آن ایجاد شد که مانند بخش‌های دیگر اندیشه در عصر زرین فرهنگ ایران مبین آگاهی «ملّی» ایرانیان بود. در این دوره، زبان فارسی، فلسفهٔ خردگرای، اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و البته، اندیشهٔ تاریخی، عناصر منسجم دستگاه فکری بسامان و یگانهٔ آغاز دورهٔ اسلامی ایران‌زمین بودند و بر پایهٔ همین اندیشه، ایران‌زمین، در درون جهان اسلام، اما در بیرون دستگاه خلافت، در درون گسترهٔ «نوزایش» و «اومانیسم» نظام اندیشهٔ دورهٔ اسلامی، اما در بیرون تازی‌گری جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد. در همین دوره، بسیاری از وجوه اندیشهٔ ایرانشهری با تکیه بر دریافتی از اندیشهٔ اسلامی و یونانی در بازپرداختی نوآیین مورد تأمل و تفسیر قرار گرفت که در آن میان، اندیشهٔ سیاسی و اندیشهٔ تاریخی از جایگاهی ارجمند برخوردار بود. در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، عمدهٔ نوشته‌های تاریخی دورهٔ باستان، «خدای‌نامه‌ها» یا «سِیَرالملوک‌ها»، به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس تاریخ‌نویسان آغاز دورهٔ اسلامی قرار گرفت و همین تاریخ‌نویسان مواد آن «خدای‌نامه‌ها» را به صورت اندیشه‌ای نوآیین و سامان آگاهی «ملّی» دورهٔ اسلامی مورد تفسیر قرار دادند و بدین سان، شاهراه استقلال «ملّی» ایرانی در فلسفه، اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و اندیشهٔ تاریخی هموار شد.

با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران و با آغاز دورهٔ زوال اندیشه، اندیشهٔ تاریخی نیز منحنی زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران را دنبال کرد و در سده‌های میان یورش مغولان تا نوشته شدن *ناسخ‌التواریخ*، گرایش عمده، نسخ اندیشهٔ تاریخی خردمندانه و بیگانگی از آگاهی «ملّی» بود. در این دوره، تنها تاریخ‌نویسان انگشت‌شماری توانستند سنت اندیشهٔ تاریخی آغاز سدهٔ پنجم را دنبال کنند.[1] در این‌جا تنها می‌توان از *تاریخ جهانگشای* جوینی نام برد که با

---

۱. محمدتقی بهار به درستی نوشته است که «به محض این‌که تأثیر قرن ششم در عصر حکومت ایلخانان بر طرف گردید و قرن هفتم از نیمه گذشت، تأثیر تربیت مغول ــ یعنی

کمال تأسف، تاکنون مورد بررسی جدّی قرار نگرفته، در حالی‌که از دیدگاه تداوم اندیشهٔ تاریخی و آگاهی «ملّی» دارای اهمیت بسیاری است، زیرا عطاملک جوینی توانست با بهره‌گرفتن از ظرایف فن نوشتن و وارد کردن استادانهٔ تنشی میان متن نثر فارسی و عبارات عربی از یک سو و شعر و نثر از سوی دیگر، در نوشتهٔ خود، تاریخ یورش مغولان را برای «مخدومان بی‌عنایت» بنویسد، اما در جایْ‌جای آن، دیدگاه خود را به گونه‌ای بیاورد که تنها اهل اشارت به آن بشارت دست یابند و دست کوتاه مغولان از نیل به ژرفای آن کوتاه باشد.[1] از دیدگاه

بی‌تربیتی و توحش و بی‌رحمی و بی‌عدالتی و جهل و یاساهای احمقانهٔ صحرایی و مقرراتِ ابلهانهٔ قاسیانهٔ بیابانی ــ در سطح اخلاق و احوالِ باقی‌ماندگانِ تیغ و دماغ‌سوختگان و دلمردگانِ افسرده و پژمردهٔ ایرانی پدیدار گشت و رفتهٔ‌رفته جُوِیْنیان و امثال خواجه نصیر و سعدی و وَصّاف سر در نقاب تراب کشیدند و تا دیری عروس فضل و ادب رخساره نگشود و اگر جلوه و جمالی در کناری روی نمود، هرگز با دلفریبی و عشوه‌گری دیرین برابری نتوانست کرد، خاصه در عالم نثر که این صنعت، بدون مشوّق و مروّج، محال است که نُضْجی گیرد و مایه و پایه‌ای قابل بپذیرد، به خلاف نظم که گاهی در حین بدبختی و افسردگی باز برقی می‌زند و گوشهٔ ابرویی می‌نماید. بنابراین، کار نثر روی به تراجع نهاد.» محمدتقی بهار، *سبک‌شناسی*، ج. سوم، ص. ۱۶۷.

۱. محمدتقی بهار، با یادآوری این نکته که «عقیدهٔ بعضی از اهل فضل بر این است که عطاملک و وصّاف برای بیان فجایع مغول مخصوصاً عبارات تازی را اختیار کرده‌اند که فهم کردن آن‌ها برای کافّهٔ مردم، خاصه خوانین تاتار، دشخوار باشد»، می‌نویسد که «ما این معنا را نمی‌توانیم به درستی بپذیریم». نظر ملک‌الشعرا که بیشتر به فنون ادبی و سبک‌شناسی نوشته‌های تاریخی توجه دارد، دربارهٔ عطاملک جوینی و تاریخ او صائب نیست، اما همان نویسنده در جای دیگری تاریخ جوینی را به درستی با مقدمهٔ ابن‌خلدون سنجیده و در این مقایسه به نظر ما راه خطا نپیموده است. بهار می‌نویسد که عطاملک جوینی «در مقدمه و حشوِ» *تاریخ جهانگشا* «به شیوهٔ مقدمهٔ ابن‌خلدون، جای‌به‌جای، هرچند بسیار مختصر است، مسائل فلسفی و اصول صحیح اجتماعی در علل حقیقی شکست خوارزمشاهیان و انقراض مدنیت ایرانیان در برابر حادثهٔ تاتار و علت‌های واقعی دیگر در پیشرفت کار چنگیز و اتباع خونریز او آورده است که در عالم منحصر به فرد می‌باشد. در کتب فارسی، بلکه تواریخ تازی، سوای ابن‌خلدون، کسی به این نحو در کُنه مسائل تفصّی و تعمّق ننموده است. گذشته از این، با آنکه در صدد مدح مخادیم خود بوده است، باز از ذکر حقایق تاریخی خودداری ننموده و هر جا که به وقایع عمده برخورده است، حاقّ مطلب را به قلم آورده و از مَلَق و مداهنه خودداری کرده است.» محمدتقی بهار، همان، ص. ۳-۵۲. در مقالهٔ مختصر زیر اشارت جالب توجهی دربارهٔ «مقدمه و حشو» مورد نظر ملک‌الشعرا آمده است.

تداوم اندیشهٔ تاریخی و آگاهی «ملّی»، شاید بتوان *تاریخ جهانگشای* جوینی را واپسین نوشتهٔ تاریخی پراهمیت دانست و در واقع، دوره‌ای از تاریخ‌نویسی در ایران‌زمین با این کتاب به پایان می‌رسد و سده‌هایی آغاز می‌شود که در گذر آن سده‌ها، تاریخ‌نویسی تا نسخ کامل اندیشهٔ تاریخی در هاویهٔ «دروغ و فسانه» فرو خواهد غلتید. در این «سده‌های میانهٔ متأخر» تاریخ ایران، هم‌چنان‌که به دنبال انحطاط تاریخی ایران و زوال اندیشه، اندیشه در بن‌بست تحشیه، تعلیقه و، سرانجام، تعطیل رانده شد و اندیشهٔ سیاسی، زندگی و زایندگی آغازین خود را از دست داد، اندیشهٔ تاریخی نیز به تبع آن، دستخوش چنان تصلّبی شد که تجدید تاریخ‌نگاری عصر زرین فرهنگ ایران جز از مجرای دگرگونی در بنیاد نظری آن امکان‌پذیر نمی‌شد. اندیشهٔ تاریخی در ایران نیز به نوبهٔ خود، تابعی از دگرگونی‌های اندیشه بود و در سده‌هایی که خارِ انحطاط در ژرفای ارکان تمدن و فرهنگ ایران‌زمین خلید، اندیشهٔ تاریخی، به عنوان اندیشهٔ زایش و پویش آگاهی «ملّی» درگذر تحول تاریخی دستخوش زوال شد و تاریخ‌نویسی نیز مانند دیگر بخش‌های تاریخ اندیشه در ایران و هم‌گام با مجموعهٔ آن به بن‌بست تعطیل رانده شد.

یگانه مجال و امکان تجدید اندیشهٔ تاریخی و تاریخ‌نویسی خردمندانه، مانند دیگر عرصه‌های اندیشه در آغاز دوران جدید، در بیرون حوزهٔ تاریخ‌نگاری رسمی و در گسست از مبانی آن فراهم آمد، بی‌آن‌که بر شالودهٔ نقادی مبانی آن استوار شده باشد. پیش از این گفته شد که تاریخ‌نویسی جدید در ایران، بر نهال نورستهٔ سفرنامه‌های برخی از نخستین جهانگردان و دانش‌آموختگان ایرانی کشورهای اروپایی جوانه زد و آنان در سفرنامه‌های خود، به تبع نوشته‌های تاریخی کم‌ارج اروپایی، گزارشی از تاریخ اروپا و جهان به دست دادند، اما «اول و آخر این کهنه کتابِ» تاریخ‌نویسی ایران افتاده بود، زیرا از سویی، آگاهی از مبانی تاریخ‌نویسی غربی وجود نداشت، ولی از سوی دیگر، به دنبال تصلّب

Claude-Claire Kappler, «Regards sur les Mongols au XIIIe siècle : Joveyni, Rubruck».

سنت و زوال اندیشه، دریافت و بازپرداخت نویی از تاریخ‌نویسی کهن و نقد مبانی آن نمی‌توانست شالودهٔ استواری برای اندیشهٔ تاریخی جدید فراهم آورد. تاریخ‌نویسی جدید، نه در تداوم و بسطِ سنتِ تاریخ‌نویسی قدیم ایران و حتیٰ درگسست آگاهانه از آن، بلکه در بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به این سنت آغاز شد. با تکیه بر چنین ارزیابی از این دگرگونی در اندیشهٔ تاریخی بود که پیش از این، در بحث از *سفرنامهٔ* میرزا صالح شیرازی، او را از بنیادگذاران تاریخ‌نویسی جدید دانستیم و گفتیم که بخش‌هایی از *سفرنامهٔ* او که خلاصه‌ای از تاریخ انگلستان را عرضه می‌کند، زبان و شیوه‌ای نوآیین در تاریخ‌نویسی ایرانی است و بدیهی است که این تاریخ‌نویسی جز بر پایهٔ گزارش نوشته‌های خود غربیان امکان‌پذیر نمی‌شده است. دربارهٔ این جریان از تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، پیش از این، در فصل چهارم اشاره‌هایی آورده‌ایم؛ این‌جا باید به این نکته اشاره کنیم که آن‌چه دربارهٔ آغاز تاریخ‌نویسی جدید گفته می‌شود، در مورد آغازِ بسیاری از دانش‌های جدید، بویژه علوم اجتماعی جدید در ایران، مصداق دارد: همهٔ علوم اجتماعی در ایران، به دنبال تصلّبی که در سنتِ اندیشه در سده‌های میانهٔ متأخر ایجاد شده بود، در بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به اندیشهٔ سنتی آغاز شد و پرسش از پیوند میان سنتِ اندیشه و اندیشهٔ جدید که پرسش از مبانی و گسست و پیوست دو شیوهٔ اندیشیدن و دریافت بود، طرح نشد.[1]

زوال اندیشهٔ تاریخی و افول تاریخ‌نویسی در ایران، چنان‌که پیش از این نیز به تکرار گفته شده است، بویژه، با آغاز دوران جدید در مغرب‌زمین هم‌زمان بود، در حالی‌که روابط و مناسبات جهانی چنان پیچیدگی روزافزونی پیدا می‌کرد که درک منطق آن جز در پرتو اندیشه‌ای نوآیین امکان‌پذیر نمی‌شد. این نکته را باید

۱. تفصیل این بحث که برای فهم تاریخ اندیشهٔ جدید در ایران اهمیت ویژه‌ای دارد، در جلد دوم این کتاب خواهد آمد. این‌جا همین قدر اشاره می‌کنیم که جدال با سنت، به گونه‌ای که در جلد نخست *اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* گفته خواهد شد، در تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی طرح نشد. به اجمال می‌توان گفت که گسست از سنت، در تاریخ اندیشه در اروپا، در تداوم و در تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی درگسست صورت گرفت.

به اشاره یادآور شویم که به دنبال دگرگونی‌هایی در قلمرو اندیشه در «نوزایش سدهٔ دوازدهم»، تحولی نیز در حوزهٔ تاریخ‌نویسی به وجود آمد و زمینهٔ بنیادگذاری اندیشهٔ تاریخی نویی فراهم شد. این دفتر جای بحث دربارهٔ مبانی این اندیشهٔ تاریخی جدید نیست، اما به هر حال، در جلد نخست *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* به این نکته اشاره خواهد شد که همهٔ بنیادگذاران اندیشهٔ سیاسی جدید، از ماکیاوللی و گوئیچچاردینی تا بُدَن و هابز، نخستین تاریخ‌نویسان و نظریه‌پردازان تاریخی دوران جدید نیز بودند و سه قلمرو پراهمیت اندیشهٔ جدید ــ اندیشهٔ سیاسی، تاریخی و نظامی ــ با آغاز دورهٔ «نوزایش» تأسیس و تدوین شد. این سخن تنها دربارهٔ بنیادگذاران مصداق ندارد، بلکه اگر نه همه، اما دست‌کم، بسیاری از اندیشمندان سیاسی آغاز دوران جدید تا تکوین تاریخ‌نویسی جدید به عنوان دانشی مستقل، تاریخ‌نویس نیز بودند. در ایران، تاریخ‌نویسی نیز مانند بسیاری از قلمروهای دانش جدید نتوانست در بیرون محدودهٔ قدرت سیاسی و اندیشهٔ رسمی جایگاه «مستقلی» پیدا کند. در سده‌های پس از یورش مغولان، و البته، حتیٰ پیش از آن با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران، هیچ اندیشه‌ای در بیرون قلمرو قدرت سیاسی تولید و بازتولید نمی‌شد و با آغاز انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران دبیران درباری به نوعی به متولّیان همهٔ وجوه اندیشه تبدیل شدند.

از این‌رو، در این دورهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه، تأسیس و تدوین اندیشهٔ نوآیین تاریخی و تاریخ‌نویسی امکان‌پذیر نشد و تاریخ‌نویسی نیز همراه با همهٔ نمودهای دیگر روح ایرانی در سراشیب بی‌خردی و سخافت فروغلتید و در خدمت توجیه نظام‌های سیاسی موجود درآمد. جالب توجه است که زبان فارسی همگام با زوال اندیشه، به طور روزافزونی، همهٔ دقت، طراوت و توانایی‌های خود را در بیان اندیشه از دست داد و به قالبی تهی از جان تبدیل شد که نوشته‌های تاریخی سده‌های متأخر را می‌توان نمونه‌های بارز آن بی‌معنایی دانست. تحول زبانِ *تاریخ بیهقی*، به عنوان مثال، به زبان تاریخ‌های متأخر و پیوند اندیشه و زبان در نزد ابوالفضل بیهقی و نویسندهٔ *ناسخ‌التواریخ* آشکارا

مبین منحنی انحطاط تاریخی و زوال همه‌سویهٔ اندیشه در تاریخ ایران است.[۱] این نکته شایان تأمل است که هم‌چنان‌که زمانهٔ ابوالفضل بیهقی با اوجِ «سده‌های میانهٔ» اروپا مقارن بود، آغاز تاریخ‌نویسی جدید اروپایی نیز با پایان عصر زرین فرهنگ ایران و آغاز «سده‌های میانهٔ» ایران هم‌زمان بود. افول زبان فارسی و زوال اندیشه در ایران نیز به نوبهٔ خود، با آغاز دورهٔ نوزایش اروپا و آغاز دوران تاریخی جدید و فراهم آمدن زبان و اندیشه‌ای نوآیین هم‌زمان بود و چنین می‌نماید که تحول تاریخی ایران و اروپا هر یک مسیری خلاف جهت دیگری را دنبال می‌کنند. در دورهٔ گذار، اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان به عنوان تابعی از منحنی افول تاریخ‌نویسی و زوال اندیشه اعتبار خود را از دست داد و توجیه سلطنت مطلقه و تجلیل خودکامگی سیاسی به سکّهٔ رایج زمانه تبدیل شد. با دریافتی که تاریخ‌نویسان از روابط و مناسبات سیاسی داشتند و با جهل آنان به مصالح «ملّی» بر پایهٔ اندیشه‌ای تاریخی، تحلیل و تبیین تحولات تاریخی ایران‌زمین ناممکن شده بود، زیرا بیشترِ آنان، دبیران، منشیان و کارگزاران دربار و کمربستگان به خدمت شاه و اطرافیان او بودند. افق دریافت آنان از مصالح عمومی از محدودهٔ تنگ منافع خود و مخدومان آنان فراتر نمی‌رفت و تاریخ‌نویسی بی‌آن‌که جایگاه بیان اندیشهٔ تاریخی و پدیدار شدن آگاهی «ملّی»

---

۱. احمد کسروی دربارهٔ نویسندهٔ *ناسخ‌التواریخ* و خود آن کتاب می‌نویسد که «این مرد در بند راستگویی نبوده و تاریخ را دستاویزی برای خوش‌آمدگویی و چاپلوسی گرفته بود ... این کتاب را هر کسی خوانده است می‌داند که نویسندهٔ آن چه دروغ‌هایی نوشته و چه گزافه‌ها به قالب زده و چه چاپلوسی‌ها از خود نموده است.» بدیهی است که نویسندهٔ *ناسخ‌التواریخ*، محمدتقی لسان‌الملک، که ادعاهای دیگری داشت، با چنین ارزیابی‌هایی نمی‌توانست موافق باشد. او در آغاز بخش قاجار کتاب خود می‌نویسد: «غرض از تحریر *ناسخ‌التواریخ* آن است که کتابی در فن تاریخ نگاشته آید که تاکنون در هیچ دولتی نظیر آن نتوان یافت و اگرنه کتب تواریخ بسیار است و سلاطین سلف نیز بسیار کس از مورخین را گماشته‌اند و فراوان کتاب‌ها نگاشته‌اند، اما در هیچ یک تحقیقی بسزا نرفته و از درِ اجتهاد تلفیقی نشده. همانا بیشتر مورخین کتابی از کتب متقدمین را اخذ نموده و در برابر نهاده، آنگاه، به کردار کاتبی، داستانی را نقل کرده‌اند و به حضرت ملوک آورده‌اند و سلاطین پیشین زمان بدین معنا از کمال مناعت غوری نفرموده، به ذکر نامی قناعت کرده‌اند.» محمدتقی لسان‌الملک، *ناسخ‌التواریخ*، ص. ۲-۱.

باشد، مکان هبوط در تصنّع و تکلّف منشیانهٔ دبیران و بیشتر از آن، مکان هبوط قومی بود که امکان آگاهی از هویت تاریخی خود را از دست داده بود.

اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان که در این فصل به وجوهی از آن به اجمال اشاره می‌کنیم، از این حیث دارای اهمیت ویژه است که در سده‌های متأخر تاریخ ایران در فقدان فلسفهٔ تاریخی که می‌بایست مبنای تحلیل وقایع تاریخی با توجه به «آگاهی تاریخی و ملّی» باشد، اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان جانشین «فلسفهٔ تاریخِ» آنان شد. به دیگر سخن، اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان متأخر ایرانی حاوی «فلسفهٔ تاریخ» آنان نیز هست: از سویی، اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری با توجه به سنت باستانی خود پیوندی با نوعی از «فلسفهٔ تاریخ» داشت و از سوی دیگر، از همان دورهٔ باستان ایران‌زمین، «فلسفهٔ تاریخِ» خدای‌نامه‌ها جز بر پایهٔ شاهی آرمانی فهمیده نمی‌شده است. این‌که در ایران باستان، خدای‌نامه‌ها نوشته‌هایی تاریخی و در عین حال، رساله‌هایی دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی و بازپرداخت خدای‌نامه‌ها در دورهٔ اسلامی، یا سِیَرالملوک‌ها، نیز به یکسان نوشته‌هایی در تاریخ و اندیشهٔ سیاسی بودند، مبین این نکته است که شاه آرمانی در کانون اندیشهٔ تاریخی و سیاسی ایرانشهری قرار داشته و دگرگونی‌های سیاسی و حوادث تاریخی با توجه به تحولات شاهی آرمانی قابل توضیح بوده است. این نکته را به اجمال یادآور می‌شویم که به هر حال، نظریهٔ شاهی آرمانی دورهٔ باستان و نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ دورهٔ اسلامی درکانون تاریخ‌نویسی ایرانی و اندیشهٔ تاریخی تاریخ‌نویسان باقی ماند و با زوال اندیشهٔ سیاسی و تثبیت نظریهٔ سلطنت مطلقه نوشته‌های تاریخی به تبع سیاستنامه‌ها به نوشته‌هایی در توجیه نظام استبدادی تبدیل شدند. جالب توجه است که چنان‌که اشاره شد، نوشته‌های تاریخی، به نوبهٔ خود، منحنی اندیشهٔ سیاسی و زوال آن را دنبال می‌کنند و در این نوشته‌ها مانند رساله‌های سیاسی، شاه نه تنها درکانون دگرگونی‌های سیاسی قرار دارد، بلکه، چنان‌که پایین‌تر خواهد آمد، محور گردش زمین و زمان نیز هست.

پیش از پرداختن به اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان، اشاره‌ای به دشواری‌های

تاریخ‌نویسی در ایران نیز ضروری است. آن‌چه تا این‌جا دربارهٔ تاریخ‌نویسی در ایران گفته شد، به مشکل نظری و باطن نظام اندیشه در ایران مربوط می‌شد، اما تاریخ‌نویسی در ایران مشکلی ظاهری و «تاریخی» نیز داشت. زوال اندیشه در ایران، اگرچه مانعی عمده در راه تاریخ‌نویسی بود، اما یگانه مانع نبود؛ از مانع معرفتی که بگذریم ــ پایین‌تر به مورد دیگری که در *فوائدالصفویهٔ* ابوالحسن قزوینی آمده، اشاره خواهیم کرد ــ مانع اجتماعی-سیاسی تاریخ‌نویسی از دیگر موانع اهمیت بیشتری داشت. دشواری‌های تاریخ‌نویسی در ایران چنان مرتبه‌ای داشته است که به نظر گزارشگران خارجی نیز رسیده است و حتیٰ گاهی تاریخ‌نویسان ایرانی که بر حسب معمول، توجهی به دیدگاه‌های نقادانه ندارند، اشاره‌ای در این باره آورده‌اند. به عنوان مثال، محمدخلیل مرعشی، نویسندهٔ *مجمع‌التواریخ*، میرزا مهدی‌خان استرابادی، تاریخ‌نویس رسمی نادر شاه را به تبعیت از «مصلحت و هوای وقت» متهم می‌کند و می‌نویسد که «میرزا مهدی‌خان، مؤلف *تاریخ نادری*، ... بعضی احوالات را بنا بر مصلحت و هوای وقت، در نهایت خفّت و ناهمواری و اختصار و غیر واقع ذکر نموده» است.[۱] اسکندربیگ ترکمان که خود از تاریخ‌نویسان رسمی بود و در ادامهٔ شیوهٔ سنتی، تاریخ *عالم‌آرای عباسی* را به رشتهٔ تحریر کشیده است، در اشاره‌ای نقادانه به شیوهٔ تاریخ‌نویسی پیشینیان خود می‌نویسد: «بر انظار ارباب بصایر مستور نخواهد بود که بر القاب هر یک از سلاطین ماتَقدَّم که عبارت صاحب‌قرانی افزوده‌اند، اکثر، تکلّفات منشیانه و تواضعات مُتَرسّلانه است»، اما از آن‌جاکه این اشاره بیش از آنکه برخاسته از اندیشهٔ تاریخی نقادانهٔ راستین باشد، برای حقیر شمردن تاریخ‌نویسان و شاهان پیشین در مقایسه با خود وی و شاهی است که تاریخ *عالم‌آرای عباسی* شرح احوال اوست، او ممدوح خود را بنا بر سنت تاریخ‌نویسی درباری استثنایی شمرده، می‌افزاید: «و این معنیٰ در شأنِ معالی‌نشانِ حضرت اعلیٰ کَما هُوَ حَقُّه متحقق است».[۲] با استفاده از بیان

۱. میرزا محمدخلیل مرعشی صفوی، *مجمع‌التواریخ*، ص. ۱.

۲. اسکندربیگ ترکمان، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ج. دوم، ص. ۱۱۰۲. ابوالفضل بیهقی دربارهٔ

اسکندربیگ منشی می‌توان گفت که تاریخ‌نویسی سده‌های میانهٔ متأخر ایران‌زمین از یورش مغولان تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، تاریخ چیرگی «تکلّفات منشیانه و تواضعات مُتَرسّلانه» بر اندیشهٔ تاریخی است و به مقیاسی که از عصر زرین فرهنگ ایران فاصله می‌گیریم، این «تکلّفات منشیانه و تواضعات مُتَرسّلانه» جانشین گزارش‌ها و تبیین خردمندانهٔ حوادث تاریخی می‌شود.

ویلیام فرانکلین انگلیسی نیز که در دورهٔ زندیه به ایران سفر کرده بود و سفرنامهٔ او آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ واپسین سال‌های زندیه دارد، با اشاره‌ای به وجه دیگری از دشواری‌های تاریخ‌نویسی در ایران می‌نویسد:

> به طور طبیعی می‌توان دریافت که به دست آوردن تاریخ و شرح دقیق این انقلابات گوناگون و پرشتاب بسیار مشکل است. آشوبی که از مرگ نادر تا برآمدن کریم‌خان بر سراسر کشور سایه گسترده بود، مانعی در راه هر نوع فعالیت در قلمرو ادبیات، هنرها و علوم بود. تاکنون، در هیچ نوشته‌ای به این آشوب‌ها اشاره‌ای نشده است و آن‌چه من در این‌جا می‌آورم، حاصل گفتگوهایی است که در فرصت‌های گوناگون با امیران ایرانی داشته‌ام که در آن انقلابات شرکت داشته‌اند. از آن‌جا که هیچ شرحی دربارهٔ این حوادث در هند و اروپا انتشار نیافته است که من بتوانم به آن اعتماد کنم، این امر عذری بر تقصیر من می‌تواند باشد. در سی سال فرمانروایی کریم‌خان، هنرهایی که در شورش‌ها و انقلابات گذشته از میان رفته بود، احیا شد و چه بسا اگر مرگ او که شورش‌هایی به دنبال آورد و

تاریخ‌نویسان درباری پیش از خود نوشته بود که «تاریخ‌ها بسیار دیده‌ام که پیش از من کرده‌اند پادشاهان گذشته را خدمتکاران ایشان، که اندر آن زیادت و نقصان کرده‌اند و بدان آرایش آن خواسته‌اند»، اما او به خلاف اسکندربیگ که بلافاصله گفتهٔ خود را نقض می‌کند، به دلیل این‌که در «تاریخ محابا نیست»، چنان‌که خواهد آمد، به مناسبت‌هایی از امیرمسعود انتقاد می‌کند. بیهقی، همان، ج. نخست، ص. ۱۶۲.

موجب هرج و مرج شد، پیش نمی‌آمد، به مرتبهٔ کمال می‌رسید.[۱]

در شورش‌ها و آشوب‌های مکررِ دوره‌های تاریخی ایران، بسیاری از اسناد و مدارک از میان می‌رفت و آن‌چه را نیز دستخوش چپاول و غارت نمی‌شد، اگر نه سوءِ نیت، لاجرم، ناآگاهی برخی از کارگزاران بر باد فنا می‌داد، چنان‌که دربارهٔ اسناد پراهمیتی از دورهٔ صفوی نوشته‌اند که

یکی دیگر از بدعت‌ها که گذاشتند و جز لعنت محصول برنداشتند، [این بود که] به فتوای ملّا زعفران و دیگر جُهّال سنت گفتند اصفهانیان رافضی و رَفَضه‌اند، این ملک به غلبه گرفته‌ایم و به عنوان مفتوح‌العنوة بهانه آوردند، مزارع و قصبات و مستغلات و بیوتات و خانه‌ها و خانات را باید معامله چون خالصهٔ بیت‌المال نمود. رقبات دفتری صفویه را که تشخیص قراءِ دولتی و اربابی موقوفه را به درستی ربط می‌داد، به زاینده رود افگندند.[۲]

رستم‌الحکما نیز همین امر را به دفترهای هزارسالهٔ ایران تعمیم داده و دربارهٔ یکی از نوحکومت‌یافتگانِ پایان دورهٔ نادری می‌نویسد:

دیگر آن‌که محراب‌بیگ قوشچی گوید: عالی‌جاه عبدالله خان، حاکم

1. William Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia*, p. 293-5.

ویلیام فرانکلین در دنبالهٔ سخن خود دربارهٔ تاریخ‌نویسی یکی از اهالی شیراز در زمان کریم‌خان و عاقبت کار او می‌نویسد: «در زمان حیات این شهریار، مردی از اهالی شیراز، تاریخ عصر خود را به رشتهٔ تحریر کشید، اما کریم‌خان، اگرچه در دیگر امور گشاده‌دست و بخشنده بود، به نوشتهٔ او بهایی نداد و تنها دستور داد به پاداش کار او هدیه‌ای ناچیز به وی دهند. نویسنده آزرده خاطر شد و به اصفهان رفت و از آن پس نیز نخواست نوشتهٔ خود را در اختیار کسی قرار دهد. او خواهش مکرر و مصرانهٔ دوستان نزدیک خود را برای انتشار دستنوشته رد کرد و به نظر نیز نمی‌رسد که پیش از مرگ نویسنده بتوان به آن دست یافت. این امر جای تأسف است، زیرا در شیراز ازکسان بسیاری که اثر او را دیده بودند، شنیده‌ام که آن اثر تاریخی دقیق و قابل اعتماد بوده است. از آن پس نیز کسی در این راه کوششی نکرده است.» William Francklin, op. cit. p. 295-6

۲. حسن انصاری جابری، *اصفهان نیم جهان*، ص. ۳۲، به نقل از مقدمهٔ محمد تقی دانش‌پژوه بر میرزا رفیعا، «دستورالملوک»، بخش نخست، ص. ۴۹۷.

اصفهان، پسر عالی‌جاه حاجی محمدحسین خان اصفهانی که از مرتبهٔ علّافی به انبارداری و از انبارداری به کدخدایی و از کدخدایی به حکومت و از حکومت به مستوفی‌الممالکی و از استیفا به صدارت رسید و حکومت اصفهان و یزد و کاشان و قم و لرستان را با صدارت داشت ...، چنان تسلطی یافته [بود] که هرچه دلش می‌خواست از قوه به فعل می‌آورد. به قدرت و اختیاری که داشت، دفترهای هزارسالهٔ ایران را که در سرای جهانشاهی که مشهور به چهار حوض می‌باشد و در دفترخانهٔ ملوک صفویه بوده، همه را به یراق آتشبازی صرف نمود و جبّاخانه‌ای که آلات و اسباب نفیسه و اشیای غریبه و عجیبهٔ بسیار در آن بود و کتابخانهٔ مبارکه را به باد فنا داد و سر رشتهٔ حساب را از دست اهل ایران گم نمود و احتساب را از ایران برانداخت و منصب محتسبی از بلاد ایران برافتاد.[1]

در سده‌های متأخر، اگر نه همه، اما لاجرم، بیشتر تاریخ‌نویسان، منشیان درباری بودند و با دست به دست شدن قدرت سیاسی و تبدیل خربندگان به فرمانروایان، در سده‌هایی که با یورش مغولان آغاز شد و تا یورش افغانان و بر تخت نشستن نادر شاه ادامه پیدا کرد، تاریخ‌نویسان گاهی از بیم جان خود وقایع تاریخی را تحریف می‌کردند. ابوالحسن قزوینی با اشاره‌ای به اوضاع نامساعد زمانه به دنبال سقوط صفویان و نقش تاریخ‌نویسان در تحریف حقایق تاریخی می‌نویسد:

زمانهٔ ناسازگار و روزگار ناهنجار غدّار، این گردون بوقلمون‌رفتار، به کام عقلا و فضلا و علما و حکما نمی‌گردد و پیوسته صاحبان کمال، متابعت اقوال و افعال مهال کرده‌اند و بدین وسیله اوقات فرخندهٔ ساعات خود گذرانیده و از راه تملّق و خوشامد درآمده، اخلاق ذمیمهٔ پادشاهان و سرداران زمان را در تصنیف خود مبدل ساخته، قد خمیده کرده، معیشت خود را گذرانیده، به دولت و ثروت

۱. رستم الحکما، *رستم التواریخ*، ص. ۲۱۰.

رسیده‌اند. هرگاه به این تدابیر حسنه نمی‌پرداختند، ایام حیات خود را به ذلّت و خفّت می‌گذرانیدند و اکثر پادشاهان ... گذشته‌اند که به فضلا و علما امر نموده‌اند که وقایع بدایع زمان ما را به آیین بهین رنگین فصاحت‌آیین در سلک نظم کشیده، به نظر ما بگذرانید. در این صورت، آن فضلا در مقام مدّاحی درآمده، به حسب‌التمناءِ پادشاه آن عصر، ظلم را به عدالت بدل کرده‌اند.[1]

ابوالحسن قزوینی ارزیابی خود را به همهٔ نوشته‌های تاریخی سده‌های متأخر، تعمیم می‌دهد و به تصریح، می‌گوید که «اکثر تواریخ همین صورت دارد»، زیرا اگر تاریخ‌نویسان به خواست‌های فرمانروایان برای تبدیل «نسب اَرْذَل سلاطین» از راه «اغراض نفسانی یا دینی» تن نمی‌دادند، «احتمال اذیت جانی» برای آنان وجود داشت.[2] بی‌التفاتی به سنت مأثور همیشه به ظاهر امور مربوط نمی‌شد؛ از سخن ابوالحسن قزوینی یک نکتهٔ دیگر دربارهٔ مانع معرفتی تاریخ‌نویسی در سده‌های متأخر را نیز می‌توان دریافت، هرچند که اشارهٔ او بیش از حد اجمالی است. در سده‌های متأخر، برخی باورهای دینی ــ که قزوینی آن‌ها را «اغراض نفسانی یا دینی» می‌نامد ــ نیز مانع عمده‌ای بر سر راه تاریخ‌نویسی خردمندانه بود. پایین‌تر نیز اشاره خواهیم کرد که با برآمدن صفویان، شریعتمداران شیعی به استناد برخی روایات بر این باور بودند که فرمانروایی صفویان واپسین حکومت پیش از پایان غیبت کبریٰ خواهد بود و بنابراین، تا آخرالزمان ادامه پیدا خواهد کرد. از این‌رو، با فروپاشی شاهنشاهی صفویان تاریخ‌نویسی در ایران به نوعی در بحران فرورفته بود. البته، این سده‌های متأخر، دورهٔ آگاهی و خردورزی نبود و با مقدمات اندیشه‌ای که نه

---

۱. ابوالحسن قزوینی، *فوائدالصفویة*، ص. ۴-۱۷۳.

۲. ابوالحسن قزوینی در دنبالهٔ همان مطلب می‌نویسد: تاریخ‌نویسان «اخلاق حمیدهٔ پادشاهان را بَدَل به اخلاق ذمیمه کرده‌اند و نسب اشرف پادشاهان را ارذل نوشته‌اند ... چنان‌چه فاضلی تاریخ عربی در احوال صاحب‌قران اعظم امیرتیمور گورکان ... نوشته که عکس اقوال *ظفرنامه* است و هم‌چنین تاریخ فارسی عبدالقادر بدائونی فاضل در هند در احوال اکبر شاه نوشته که عکس اقوال *اکبرنامه* است.» قزوینی، همان، ص. ۱۷۴.

روشن بود و نه متمایز، پی بردن به مبانی دگرگونی‌هایی که فروپاشی شاهنشاهی صفویان را به دنبال آورد، ممکن نبود، اما تاریخ‌نویسی مانند ابوالحسن قزوینی که تاریخ صفویان را به دنبال سقوط آن سلسله می‌نوشت، نمی‌توانست به تعارض میان باورهای دینی و «مسموعات» خود و بویژه الزامات آن آگاهی پیدا نکند. با تأمل در برخی فقرات نوشته‌های تاریخی می‌توان به قرینه‌هایی از این بحران دست یافت. او می‌نویسد:

> چون علمای امامیه و فقهای اثنیٰ عشریه و اکثر مجتهدین و متقدمین و متأخرین در کتب احادیث که تألیف کرده‌اند ... از روی اقوال ائمهٔ هُدیٰ علیهم التحیة و الثناء تفسیر کرده‌اند که سلسلهٔ علیّهٔ صفویه در رکاب صاحب‌الزمان خلیفةالرحمان جانفشانی‌ها کرده، در جهاد شمشیرها بر کفار نابکار خواهند راند، به این سبب، راقم حروف گستاخی می‌نماید، آن‌چه مسموع نموده، بی‌زیاده و نقصان، در این اوراق درج می‌سازد که تا مطالعه‌کنندگان بهره‌مند گردند و از بی‌خبران تحریر نشمرند ...[1]

ابوالحسن قزوینی در برخی از فقرات *فوائدالصفویة*، با اشاره‌ای به آگاهی اجمالی خود از تعارض میان باورهای دینی و «مسموعات» در قلمرو تاریخ، این امر را که به خود جرأت داده است تا به بیان واقعیت حوادث تاریخی بپردازد، به «سرکشیِ کُمیتِ خامه» نسبت می‌دهد، اما به پاس خاطر آیندگان و جهت اطلاع اهل زمان خود با اِعراض از تسلیم شدن به باورهای دینی در نوشتن تاریخ کوشش می‌کند تا پرتوی بر حاقّ حقیقت بیفکند و می‌نویسد:

> کمیت ... خامه در میدان تحریر سرکشی کرده، به پاس خاطر ناظران مستقبل و حال تا به این مکان جولان‌کنان رسید و سرکشید و صدق وقایع ماضیه را بی‌تعصب به این‌جا رسانید.[2]

ابوالحسن قزوینی در دنبالهٔ همان مطلب ادعا کرده است که خود او با فاصله

---

۱. قزوینی، همان، ص. ۹۲.

۲. قزوینی، همان، ص. ۹۰.

گرفتن از تکلّفات نثر منشیانه و عصبیت‌های دینی کوشش کرده است تا حوادث تاریخی را برابر واقعیت گزارش کند.[1]

در این صورتِ احوال‌پریشانی و بی‌سامانی و حیرانی، طایر احقرِ شکسته‌بالِ از آشیان دور به وضعی است که گزارش و نگارش آن ممکن نیست ... خلاصه راقم حروف بی‌غرضانه و بی‌تعصبانه که مطلب نویسی کنایه از این است و شاهنامه‌نویسی و طول کلام و مداحی و اظهارکمال در نظر ارباب جلال دیگر، اگر به نظر انصاف و سخندانی ملاحظه شود، این نوع نسخهٔ مختصر را همین وضع عبارت سزاوار است و گنجایش تکلّف استعارات و فقرات مسجّع و رزم و بزم‌آرای منشیانه ندارد.[2]

بی‌التفاتی به سنت مأثور، از میان بردن اسناد تاریخی و تاریخ‌نویسی بر پایهٔ عصبیت‌های دینی و تعصبات سیاسی که حتیٰ در دورهٔ سنتی ایران‌زمین نیز مشاهده می‌شود، برخاسته از غیاب اندیشهٔ تاریخی و لاجرم، فقدان برخی مفاهیم عمدهٔ آگاهی «ملّی» و مصالح عالی است که می‌توانست فراتر رفتن از افق منافع شخصی و گروهی را امکان‌پذیر کند. بار دیگر یادآور می‌شویم که اندیشهٔ تاریخی و تدوین مفاهیم عمدهٔ آگاهی «ملّی» و مصالح عالی، در سده‌های نخستینِ دورهٔ اسلامی ایران‌زمین در چالشی با چیرگی تازیان و سپس ترکان و در پیکاری سازنده با شیوه‌ها و اصول آنان امکان‌پذیر شده بود. در عصر زرین

۱. در سده‌های متأخر اسلامی، انحطاط زبان فارسی یکی از عوامل فساد اندیشه بود تا جایی که حتیٰ زمانی که محمدجعفر خورموجی تحریر نخست از تاریخ خود را به نظر ناصرالدین شاه رساند، شاه اقدام او را ستود، اما دستور داد که «خالی از خرافات منشیانه و جزافات مترسلانه، طریق صدق و صواب پوی! خائن را خادم مدار و فرّار را کرّار مشمار! حقایق نگاری کن، نه طریق تملق سپاری!» محمدجعفر خورموجی، *حقایق‌الاخبار ناصری*، ص. ۲.

۲. ابوالحسن قزوینی، همان، ص. ۶-۱۷۵. در متن چاپی *فوائدالصفویة* هیچ صفحه‌ای را نمی‌توان پیدا کرد که چندین غلط وجود نداشته باشد و در واقع، مصحح نه تنها متن را تصحیح نکرده، بلکه بر غلط‌های نسخه‌های خطی نیز افزوده است. در فقراتی که در متن نقل کرده‌ایم، نوعی تصحیح قیاسی انجام شده تا متن مفهوم باشد.

فرهنگ ایران، ترکیبی از معنویت جدید اسلامی- شیعی و فرزانگی ایرانشهری شالوده‌ای فراهم آورد تا سامان ایران‌زمین که در واپسین سده‌های شاهنشاهی ساسانیان، نیروهای زنده و زایندهٔ خود را از دست داده بود، بر بنیادی نوآیین استوار شود و در درون-امپراتوری اسلامی تشخّص ویژه‌ای پیدا کند. در همین سده‌ها آگاهی «ملّیِ» دورهٔ اسلامی ایران‌زمین پیدا شد که نمودهای آن را می‌توان در همهٔ عرصه‌های ادب، اندیشه و هنر ایرانی مشاهده کرد. نوزایش شعر و ادب پارسی، تدوین حماسهٔ «ملّی» و تجدید قلمروهای اندیشهٔ ایرانشهری، نمونه‌هایی از پدیدار شدن آگاهی «ملّیِ» نوآیین دورهٔ اسلامی بود. با یورش مغولان و تکرار چالش‌هایی که در سده‌های میانهٔ متأخر بر فرهنگ و تمدن ایران‌زمین تحمیل می‌شد، به تدریج، نیروهای زنده و زایندهٔ ادب و اندیشهٔ ایران‌زمین طراوت خود را از دست داد و هم‌چنان‌که نمودهای فرزانگی ایرانی در قلمرو ادب، اندیشه و هنر، با جذب شدن در ترکیبی از بقایای عربِ جاهلی و نظام قبیله‌ای ترکان و مغولان به «شیر بی‌یال و دُم و اشکمِ» سده‌های میانهٔ متأخر تبدیل شد، نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قبیله‌ای ترکان و مغولان، ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران‌زمین را دستخوش چنان دگرگونی کرد که انحطاط و سقوط تدریجی آن، امری محتوم به نظر می‌آمد. این‌که پیش از این از سخن برخی فرستادگان سیاسی دولت‌های بیگانه، فقراتی را دربارهٔ محتوم بودن سقوط ایران‌زمین در پایان فرمانروایی صفویان آوردیم و گفتیم که آنان، نظام حکومتی ایران‌زمین و زوایای ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن را در پرتو اندیشهٔ سیاسی دوران جدید می‌دیدند، با تکیه بر این دریافت اساسی بود که منطق روابط و مناسبات سیاسی دوران جدید و سرشت نهادهای این مناسبات جز در پرتو اندیشه‌ای که شالودهٔ نظری آن را تشکیل می‌داد، تبیین نمی‌شد. تاریخ‌نویسان ایرانی، به‌رغم دگرگونی‌های ژرفی که در مناسبات، نهادها و ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایجاد می‌شد، هم‌چنان در چنبرِ اندیشه‌ای خلاف زمان اسیر بودند و نمی‌توانستند از بن‌بستِ شیوه‌های

تاریخ‌نویسی سنتی که راه به جایی نمی‌برد، خارج شوند.[۱] بدیهی است که تاریخ‌نویسی در چنین دورهٔ آشفته و نابسامانی جز با حمایت شاهان و امیران امکان‌پذیر نمی‌شد و بدین سان، در دورهٔ گذار، تاریخ‌نویسی نیز منحنی زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین را دنبال می‌کرد، زیرا در این دوره، تاریخ‌نویسی تنها می‌توانست بر شالودهٔ آگاهی «ملّی» و اندیشه‌ای تاریخی استوار باشد و در شرایطی که ایران‌زمین، میان خودکامگیِ دهه‌های آرامش و آشوب‌های خلأ قدرت در نوسان بود، نه شالودهٔ آگاهی «ملّی» استوار می‌شد و نه به طریق اولیٰ اندیشه‌ای تاریخی. از این حیث، اندیشهٔ تاریخی تاریخ‌نویسان ایران در دورهٔ گذار نیز با توجه به این فقدان آگاهی «ملّی» و اندیشهٔ تاریخی قابل بررسی است. در این دوره، به خلاف سده‌های میانهٔ ایران‌زمین و بویژه سده‌هایی که عصر زرین فرهنگ ایران خوانده شده، هیچ نوشتهٔ تاریخی پراهمیتی را نمی‌توان پیدا کرد که در آن فصلی قابل اعتنا دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی آمده یا با تکیه بر اندیشهٔ سیاسی خردمندانه‌ای نوشته شده باشد.

مبانی نظری تاریخ‌نویسی دورهٔ گذار در تداوم اندیشهٔ تاریخی دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، بحث خطابی ـ دینی است که در دیباچهٔ همهٔ نوشته‌های

---

۱. ادعای کوشش برای خروج از این بن‌بست با آغاز دوران جدید تاریخ ایران در نزد برخی از تاریخ‌نویسان پیدا شده بود، اما آن ادعا از محدودهٔ عبارات خطابی دیباچهٔ برخی نوشته‌های تاریخی فراتر نمی‌رفت. لسان‌الملک در آغاز دومین بخش از کتاب خود می‌نویسد : «ان شاءَ الله، به بخت شاهنشاه عالم نیز کتاب ثانی را چنان پرداخته کنم که دوست و دشمن گواهی دهند که از صدر اسلام تاکنون در هیچ دولتی از دول جهانیان کتابی بدین سیاقت و ذلاقت تحریر نشده که جامع جمیع حوادث حدثان و حاوی تمام وقایع جهان باشد.» محمدتقی لسان‌الملک، *ناسخ‌التواریخ*، ص. ۲.

هم‌او، اندکی پایین‌تر، دربارهٔ روش تاریخ‌نگاری خود می‌نویسد : «... مکشوف سازم که مسائل مستند هر قوم بر چیست و تحقیق هر قبیله در حقیقت مذهب خود بر چسان است. لاجرم، در هر شطری، بلکه در هر سطری با تشحید ناظر و تشدید خاطر اجتهادی بسزا و جهدی به نهایت باید. دانایان دانند که این، کاری سهل و مهمی اندک نیست، بلکه از صدر اسلام تاکنون، در هیچ دولتی و مملکتی، کس بدین طمع و طلب برنخاسته و اندیشهٔ این خدمت و زحمت در ضمیر نیاورده و این گونه توانایی در قوّت بازوی خود ندیده. منِ بنده ... آیت این مبارزت خواندم و فَرَس در میدان مناجزت راندم.» محمدتقی لسان‌الملک، همان، ص. ۳.

تاریخی این دوره با کمابیش تفصیلی آمده و جالب توجه است که هر یک از تاریخ‌نویسان، بر پایهٔ مقدمات دینی و خطابی یگانه‌ای برای توجیه حوادث تاریخی مورد بحث خود، نتایج متفاوتی گرفته‌اند، چنان‌که به عنوان مثال، فضل‌الله روزبهان خنجی اصفهانی، نویسندهٔ *تاریخ عالم‌آرای امینی*، نظریه‌پرداز شیعه‌ستیزِ اهل سنت و از مخالفان ستیهندهٔ فرمانروایی صفویان، برای توجیه سلطنت شاهان آق‌قوینلو از مقدمات واحدی همان نتایجی را می‌گیرد که محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، نویسندهٔ شیعی *دستور شهریاران* برای توجیه سلطنت شاه سلطان حسین. آگاهی تاریخی تاریخ‌نویسان این دوره، به طور عمده، آگاهی دینی است که بر پایهٔ درکی خطابی از مبانی دینی فراهم آمده و لاجرم، هرگونه دریافت خردورزانه و مبتنی بر تحلیل واقعیت تاریخی از این نوشته‌ها غایب است. در این نوشته‌های تاریخی، حوادث تاریخی با تکیه بر درکی از تاریخ حقیقت ظهور و بطون ایمان، البته، با توجه به دریافتی که تاریخ‌نویس از این تاریخِ حقیقتِ ایمان دارد، فهمیده و توضیح داده می‌شود. اگرچه مبنای نظری تاریخ‌نویسان ایرانی دریافتی است که آنان از دیانت دارند، اما از سوی دیگر، در واقع، اندیشهٔ دینی جزئی از دریافت آنان از سیاست را تشکیل می‌دهد. به دیگر سخن، اندیشهٔ سیاسی، تاریخی و دریافت دینی تاریخ‌نویسان ایرانی اجزایی از مجموعه‌ای است که اگرچه دریافت دینی مبنای نظری آن مجموعه را تشکیل می‌دهد، اما اندیشهٔ تاریخی و سیاسی، به نوبهٔ خود، آن دریافت دینی را متعیّن می‌کند. به اجمال، اشاره می‌کنیم که اندیشهٔ تاریخی و سیاسی تاریخ‌نویسان ایرانی نظام فکری یگانه‌ای را تشکیل می‌دهد و چنان‌که از عنوان برخی نوشته‌های تاریخی می‌توان دریافت، عمدهٔ آن‌ها «تاریخ شاهان و پیامبران»اند که بر پایهٔ دریافت دینی نویسندگان پرداخته شده‌اند. در نوشته‌های تاریخی ایران، بویژه در دورهٔ گذار، شاهان، هم‌چون پیامبران، برگزیدگان بلاواسطهٔ خدای‌اند و نقش آنان به عنوان فرمانروایان با پیامبران از یک سو و آفرینندهٔ عالم برای حفظ نظام اَحْسن آفرینش، از سوی دیگر، همانندی و هماهنگی دارد. چنان‌که در فقرهٔ زیر از دیباچهٔ *دستور شهریاران* می‌توان دید،

اگرچه مبنای اندیشهٔ تاریخی و سیاسی شاه، دریافت دینی نویسندهٔ آن است، اما محمد ابراهیم نصیری، مقدمات اندیشهٔ دینی خود را به گونه‌ای ترتیب داده است که بتواند شالوده‌ای برای اندیشهٔ سیاسی خود فراهم آورد.

تبارک الله، حکیمِ حلیمِ مستقیمِ بی‌شبه و مثال که به بعثت رُسُل و پیغمبران و حُجَج ساطع‌البرهان و اجابت استمهال و استدعای رجیم شیطان و تأیید و تقویت پادشاهان ذی‌البطش و السلطان، تبلیغ اوامر و نواهی و هدایت صراط‌المستقیم نجات و رستگاری و تخویف از ارتکاب مناهی و بیغوله‌روی عصیان و گنه‌کاری و مراعات نظام جهانداری نمود که مطیعان و راست‌روان شاهراه ایمان و گمراهان و کج‌روشان بیراههٔ طغیان و معتکفان معبد رضا و تسلیم شاکران و بیابانگردانِ وادیِ زیاده‌طلبی و سرکشان، از هم امتیاز یابند ... نزد بزرگان دین و پادشاهان عدل‌آیین، هریک از پیروان به قدر رتبه به پاداش اعمال خود رسند و عملهٔ قضا از اَعمال ناصواب گردن‌کشانِ وادی جهل و غرور پرسند تا اقتصاد بین‌العباد و رفع جور و فساد و دفع ظلم و عناد بر وفق مشیت خالق سبع شداد به عمل آید و امور روزگار و سوانح لیل و نهار و نسق مقتضیات فلک دوّار بر نهج ارادهٔ حکیم کردگار به انتظام گراید.[۱]

شاه در اندیشهٔ تاریخ‌نویسان نیز مانند سیاستنامه‌نویسان، در رأس هرم سامان سیاسی قرار دارد و به لحاظ نظم و نسقی که با از میان برداشتن فتنه و فساد به مُلْک خود می‌دهد، نسبت او به اجتماع، نسبت خدا و عالَم است. در نوشته‌های متأخر تاریخی، با تفسیر نویی از آیهٔ وَ اِنّیِ جٰاعِلٌ فِی الأَرضِ خَلیفَةً که در آن، انسان خلیفهٔ خدا بر روی زمین خوانده شده، این مقام به شاه تفویض شده، هرچند که البته، چنان‌که نویسندهٔ *تاریخ گیتی‌گشا* می‌گوید، اگرچه نیازی به «اعانت وکیل» نبوده است، اما «به جهت انتظام جهان و مصلحت احوال

۱. محمدابراهیم نصیری، *دستور شهریاران*، ص. ۲.

جهانیان»، سامان امور عالم به این خلیفگان سپرده شده است. این میل به کاربرد تعبیر خلیفه در مورد شاه ــ که نباید با «خلیفه» در اصطلاح رایج آغاز دورهٔ اسلامی اشتباه کرد ــ بویژه در نوشته‌های تاریخی متأخر، فرآوردهٔ خلطی است که به دنبال یورش مغولان و افول دستگاه خلیفگان میان مفاهیم شاه، خلیفه ــ به معنای نهاد سیاسی جانشینی پیامبر در نزد اهل سنت و جماعت ــ و امامت ــ در اصطلاح اهل شیعه ــ صورت گرفته است.

> مالک‌الملکی ... که پادشاهان نامدار و فرماندهان ذوی‌الاقتدار را دیهیم والای ابهّت از او بر سر است و گردن‌کشان روزگار و سرافرازان تاجدار را خلعت زیبای دولت از او در بر. در هر عهدی، به جهتِ انتظام امور عالم، سایهٔ عاطفت بر سر یکی از سرداران انداخته و ظلّ ظلیل بر مفارق آسایش‌گزینان هر کشور و مملکت و گوشه‌نشینان هر ولایت، ممهَّد ساخته که بندگان حضرتش از تابش آفتاب حوادث در امان و از تصادم تندبادِ فِتَن بر کران باشند. در هر عصری، بنا بر آرامش طبقات امم، یکی از سعادتمندان را به نظر مرحمت درآورده، تارک جلالش را زیب‌بخش دیهیم و کلاه، و قامت عظمتش را رتبت‌افزای مسند و گاه کرده است که صورت‌پذیرفتگان دست صنعش که جمهور عباد و سکان بلادند، در پناه دولت و حمایت او از آسیب نوائب و تعرض مصائب، مصون و محفوظ گردند ... اگرچه مُلْک بی‌زوالش از اعانت وکیل مبراست و سلطنت لایزالش از کفایت کفیل معرا، لیکن به جهت انتظام جهان و مصلحت احوال جهانیان، مملکت‌آرایان کشورگیر و گیتی‌گشایان صاحب‌تدبیر را شیرازه‌بند اوراق روزگار نموده و انتظام امور عالم و نظم مهام بنی‌آدم را برای رای گیتی‌آرای ایشان محول فرموده است که بندگان حضرتش را در تطرّق اسباب جور و بیداد نگاهبانان و پروردگان دست عنایتش را از تطاول اهل فتنه و فساد، پاسبان بوده، همگی، صغیر و کبیر و قاطبهٔ بُرنا و پیر در دامن امن و امان غنوده، به لوازم

بندگی و عبادتش، قیام و به مراسم شکر و نعمتش اقدام نمایند.[۱]

در اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان، شیوهٔ فرمانروایی شاهِ برگزیدهٔ خدا در دادگری و بیداد جز با توجه به مشیت الهی قابل درک نیست. در این نظریه، داد و بیداد شاه بر پایهٔ مناسبات اجتماعی- سیاسی و با تکیه بر تحلیل انسان‌شناختی شاه قابل درک نیست، بلکه داد و بیداد ناشی از حکمت و مصلحتی ناشناختنی برای پاداش و پادافراه دادن به خلق عالم است و در واقع، شاه، نماینده و عامل مشیت الهی بر روی زمین است.[۲] آن‌چه نویسندهٔ *دستور شهریاران* با بازپرداخت سخنان نویسندگان سیاسی پیش از خود، اما با صراحتی بیشتر در دنبالهٔ فقره‌ای که آوردیم، می‌نویسد، جالب توجه و مبین دیدگاهی است که با تکیه بر دریافت

---

۱. محمدصادق موسوی نامی اصفهانی، *تاریخ گیتی‌گشا*، ص. ۱.

۲. در مجموع، نظریهٔ سلطنت تاریخ‌نویسان دورهٔ گذار بازپرداختی «شرعی» از نظریهٔ سیاستنامه‌نویسانی مانند خواجه نظام‌الملک است. به عنوان مثال، فقرهٔ زیر از *تاریخ زندیه* را می‌توان با نخستین عبارات *سیاستنامهٔ* خواجه نظام‌الملک مقایسه کرد و البته، تردیدی نیست که به‌رغم همسانی‌هایی که در مضمون دو عبارت وجود دارد، نوشتهٔ ابن عبدالکریم فاقد ژرفای اندیشه و ظرایف بیان خواجه است. «بر ارباب خرد و دانش و اصحاب ذکاء و بینش، مخفی و مستور نخواهد بود که به مفاد انَّ اللهَ رؤفٌ بالعباد، در هر عهدی از عهود زمان به اقتضای حکمتِ مالِکُ المُلْکِ سبحان به مصدوقهٔ تُؤتی المُلکَ مَن تَشآءُ و تُعِزُّ مَن تَشآءُ، ذی‌شوکتی را در عرصهٔ جهان، مبسوط‌الید و نافذالفرمان سازد که به تکفّل احوال عباد پرداخته، جراحات صدور ستم‌دیدگان دهر به مراهم رأفت و مرحمتش التیام پذیرد و خفقان قلوب غم‌رسیدگان روزگار به مفرح دلگشای التفات و معدلتش به اصلاح آید تا هنگاهی که به مصداق انَّ اللهَ لایُغَیِّرُ ما بقوم حتّیٰ یُغیِّروا ما بانفسهم از استیلای غرور و اشتداد حرص و آز، قانون بی‌اعتدالی و ناسّازگاری ساز، و باب تعدّی بی‌حساب بر چهرهٔ عَجَزه و مساکین باز، حرکاتش از نظم طبیعی خروج و زبانهٔ آه آتشبار دادخواهان از دست بیدادش به زُبانا عروج

چو خواهد خدا سرنگونت کند — به کردار بد رهنمونت کند

مصدوقهٔ

لطف حق با تو مداراها کند — چون‌که از حد بگذرد، رسوا کند

سمت ظهور و بروز یافته، نایرهٔ قهاری شعله‌ور و خرمن‌سوزِ هستیِ خشک و تر گردیده، به منطوقهٔ و تَنْزِعُ المُلکَ مِمّن تَشآءُ و تُذِلُّ من تَشآءُ کوکب بختش را از معارج اوج رفعت و عزّت به مدارج حضیض خواری و مذلت رسانیده، امر سرپرستی و تکفّل احوال عباد را به کف کفایت دیگری محول و مرجوع فرماید.» ابن عبدالکریم علی‌رضا شیرازی، *تاریخ زندیه*، ص. ۳۰-۲۹.

ویژه‌ای از دیانت به توجیه سلطنت مطلقه می‌پردازد. این‌که بالاتر گفته شد که بنیان نظری اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان متأخر، و بویژه در توجیه از سلطنت مطلقه، دریافت آنان از دیانت است، آشکارا، از فقره‌ای که در زیر می‌آوریم، می‌توان دریافت.

> خداوند کریم عظیم شدیدالمحال که گاهی به مکافات سوءِ اعمال عباد، به حکمت آن‌که آن خلق سستْ‌اعتقاد از نافرمانی، نادِم و آگاه و پذیرای دانش و انتباه و از افعال ذمیمه و اعمال دمیمهٔ خود عذرخواه گردند، خلیفهٔ عرصهٔ ماء و طین و حجت خویش را از روی زمین پوشیده و پنهان و غایب و نهان و مأمور به حفظ دین و ایمان و ایشان را در وقوع به شبهات، سرگشته و حیران سازد، و گاهی به مجازات شناعت افعال ابنای زمان به تدبیر آن‌که آن جمعِ دغلْ‌پیشگان از کردار ناشایست، تائب و پشیمان و سالک تقویٰ و عرفان شوند، فریادرسِ ظاهری را در مقام تسامح و تساهل و سهلْ‌انگاری و تغافل درآورده و عهدی به مصلحت کامل و تفصیل شامل خویش، آن سیه‌رویانِ تیره‌درونان و فرمانبران وساوس شیطان را به جهت اتمام حجت، به مزید نعمت، شرمندهٔ بهره‌مندی از تکاثر افضال سلطان و سرافکندگی تواتر بر او امتنان فرمانروایان جهان گرداند و مایهٔ امیدواری ایشان را تمام فرماید ...[۱]

حقیقتِ واقعه و امر تاریخی و سیاسی در نوشته‌های تاریخی متأخر در واقعیت انسانی و مناسبات اجتماعی قرار ندارد تا تاریخ‌نویس بتواند با توجه به دیدگاه نظری خود تحلیلی از آن عرضه کند. مقولاتی که در این نوشته‌ها برای توضیح واقعه و امر تاریخی به کار گرفته می‌شود، بر حسب معمول، خود به هیچ‌وجه قابل توضیح نیستند و در واقع، نویسنده با وارد کردن این مقولات راه را بر هر گونه تبیین امر تاریخی می‌بندد. نخستین نتیجهٔ کاربرد چنین اسلوبی در

---

۱. محمدابراهیم نصیری، *دستور شهریاران*، ص. ۲.

تاریخ‌نویسی متأخر این است که تبیین واقعهٔ تاریخی، مبنای نظری خود را از دست داده و می‌تواند به دلخواه نویسندهٔ متن و با توجه به دیدگاه سیاسی او معنای متفاوتی داشته باشد. واقعه و امر تاریخی در این نوشته‌ها، به خلاف نوشته‌های تاریخی آغاز دورهٔ اسلامی، فاقد هرگونه ضابطهٔ خردورزانه است و نسبتی با تبیین عقلانی ندارد. نویسندهٔ دستور *شهریاران*، با اشاره‌ای به واپسین دههٔ سلطنت شاه سلیمان، که چنان‌که گذشت، هفت سال از حرمسرای شاهی بیرون نیامد و فرمانروایی صفویان را در سراشیب سقوطی محتوم راند، در توضیح سبب دگرگونی احوال شاه، زوال دولت صفویان و انحطاط ایران‌زمین، این امور را «سجیّهٔ طبیعی فلک کجْ‌رفتار و روزگارِ زورکار و خاصیت جبلّی چرخ جفاپیشهٔ دلْ‌آزار و آسمان سستْ‌پیمانِ بی‌مقدار» می‌داند و می‌نویسد:

در اواخر زمان ربیعِ سلطنت و اجلال و مآل عهد بهارستانِ جهانداری و اقبال، از سردمهری و افسردگی چمن اقبال و از صولت فصولِ خریفِ دی‌ماهِ ناملایمی و کجْ‌بازی طالعِ برگ‌ریزیِ گلشن فراغْ‌بال، مطابق مضمون فاعتبروا یا اولی الابصار گردید، مدتی مدید و عهدی بعید، آن پادشاه دین‌پناه را از پرداختن به لوازم شهریاری و رسیدن به امور ضروریهٔ جهانداری، بی‌دماغ و گاهی به شغلِ سیرِ باغ و راغ و گردشِ ایاغ، تردماغ ساخت و چندی به گوشه‌نشینیِ زاویهٔ درد و الم و به جهتِ دفع لشکر اندوه و غم، به پیمودن جام جم می‌پرداخت و به علت سنوح آن حالت، بی‌اختیار، روزگارِ نظم و نسق روزگارِ زورکار برتافت و به سبب انزجار طبع ذخار، پردهٔ انزوا و عزلت در میان خویش و ارکان دولت انداخت و بر آن حالت آزارها و کوفت‌ها علاوه و زائد و در دولتخانهٔ حرمِ محترم متقاعد گردید و بندگان درگاه جهان‌پناه را آرزومند ملازمت و دیدار و چشمِ امید ضیاءبخشی کحل‌الجواهر ترابِ مَقْدم آن شهریار، سپاهی و رعیت و فقیر و صاحب‌ثروت و عالم و کامل و پیر و جاهل، خاک‌نشین راه انتظار، بلکه قاطبهٔ خلایق را از بومی و غریب

و عدو و حبیب و آشنا و بیگانه و دیوانه و فرزانـه در تب و تـابِ اضطراب بی‌قرار داشت.[۱]

این اندیشه که شاه، خلیفهٔ خدا بر روی زمین و وجود او مبین لطفِ شامل الهی است که پس از بسته شدن دایرهٔ نبوت و امامت، برای اصـلاح حـال و راحت بندگان و دفع «عدوان ارباب ظلم و طغیان»، به مصداق تُؤتی المُلْکَ مَنْ تَشاءُ، شخصی را به پادشاهی برمی‌گزینند، اندیشه‌ای نیست که منحصر به تاریخ‌نویسان و سیاستنامه‌نویسان بوده باشد؛ در دورهٔ گذار، بویژه با صفویان که تـرکیبی از تصوف، تشیع و سلطنت به نظریهٔ رایج تبدیل شد، این اندیشه، کمابیش، مورد قبول نمایندگان جریان‌های گوناگون فکری در ایران بود، چنان‌که شیخ‌الاسـلام زمان، محمدباقر مجلسی، در خطبهٔ جلوس شاه سلطان حسین بر تخت سلطنت که به سال ۱۱۰۵ در «مسجد جامع عباسی» خوانده شـد، بـه صـراحت هـمهٔ مفردات آن نظریه را آورده است.

بعد از غروب خورشیدِ سپهرِ نبوّت در افق عالم بقا و احتجاب اقمارِ فلکِ امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفا، قادر بی‌منّت و خالق بی‌ضنّت، از مزید لطف و مرحمت بر بقایای این امّت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضهٔ درایت سلاطین عدالتْ‌شعار و خواقین فلکْ‌اقتدار سپرده که عامهٔ رعایا و کافّهٔ برایا در ظلّ ظَلیلِ ایشان در مهاد امنیت و استراحت بیاسایند و از جور و عدوان ارباب ظلم و طغیان نجات یـابند؛ و بـه فـحوای صدق انتمای اذا اَرادَ اللهُ بِرَعیّته خَیراً جَعَلَ لَها سُلْطاناً رحیماً، چون ارادهٔ کریم لایزال و مشیت رحیم ذوالجلال به صلاح و خـیریت و رفاه و امنیت گروهی تـعلق گـیرد، تـاج سـروری ایشـان بـر تـارک فرمانفرمایی نهد که مطمح نظر خیر اندیشش جز صلاح حال عباد و معموری جمیع بلاد نباشد و از خزانهٔ بی‌کرانـهٔ تُـؤتی المُـلْکَ مَـنْ

۱. محمدابراهیم نصیری، همان، ص. ۷ـ۶.

تَشاءُ، تشریف سلطنت و جهانبانی بر قامت با استقامت شهریاری پوشد که نصب‌العین خاطر خورشید ناظرش، بساط رأفت و عدالت و خفضِ جناح مرحمت و مکرمت بر کافهٔ امت بوده باشد.[۱]

در این خطبه، محمدباقر مجلسی، بی‌آنکه اشاره‌ای به دیدگاه اهل شریعت کرده باشد، از نظریهٔ سیاستنامه‌نویسان پیروی می‌کند،[۲] اما بسطی به آن می‌دهد که با دیدگاه‌های تاریخ‌نویسان متأخر دربارهٔ سلطنت مطابقت دارد. مجلسی سلطنت را ادامهٔ نبوت و امامت شیعی می‌داند و بر آن است که خداوند، «بعد از غروب خورشید سپهر نبوت» و «احتجاب اقمار امامت»، سلطانی رحیم از میان بندگان خود برمی‌گزیند و «مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی» را به دست

۱. محمدابراهیم نصیری، همان، ص. ۲۲.

۲. مجلسی در نوشته‌های شرعی خود نیز همین نظر را تکرار کرده است، چنانکه در فصل «فی احوال السلاطین و معاشرتهم» *عین‌الحیاة* می‌نویسد: «بدانکه عدل شاهان و امیران در شمار بالاترین مصالح مردم است و عدل و صلاح آنان صلاح همگان و آبادانی شهرها را به دنبال می‌آورد، در حالی‌که فسق و تباهی آنان نابسامانی نظام اجتماعی را موجب می‌شود و مردم نیز به اعمال ناشایست آنان گرایش پیدا می‌کنند، چنانکه از پیامبر خدا به سند معتبر روایت شده است که فرمود: "در میان امت من دو گروه وجود دارند که اگر صالح بودند، امت من راه صلاح را در پیش می‌گیرد و اگر فاسد شدند، امت من میل به فساد می‌کند." پرسیدند: "ای رسول خدا! آن دو کدامند؟" فرمود: "فقیهان و امیران".» محمدباقر مجلسی، *عین‌الحیاة*، ج. دوم، ص. ۲۴۷.

مجلسی در فصل «فی حقوق الملوک و رعایتهم و ادعاء لصلاحهم و عدم التعرض لسطواتهم» بر آن است که شاهان دیندار و خدمتگزار را بر رعیت حقوق بسیاری است که باید «بر آنان دعا کنند و حق‌گزار آنان باشند، بویژه شاهی که از روی عدالت عمل کند» ... اما اگر «شاهی از جادهٔ صلاح و عدالت بیرون رفت، لازم است که برای اصلاح او دعا کرده شود یا اینکه شخص خود را اصلاح کند تا خداوند شاه را اصلاح کند.» مجلسی در دنبالهٔ همان مطلب می‌نویسد: «از رعایت جانب شاه به اطلاق، اعم از جائر و ظالم یا عادل، گریزی نیست». محمدباقر مجلسی، همان، ج. دوم. ص. ۲۶۸. هم‌او می‌نویسد که «به سند معتبر از امام موسیٰ بن جعفر روایت شده است که خطاب به شیعیان فرمود: "ای جماعت شیعه! گردن خود را از چنبر اطاعت شاهتان بیرون نکنید، زیرا اگر شاه عادل بود، از خداوند بقای عمر او را طلب کنید و اگر جائر بود، از خداوند اصلاح او را طلب کنید. صلاح شما به صلاح شاه وابسته است و شاه عادل به منزلهٔ پدری مهربان است؛ پس، برای او همان را بخواهید که برای خودتان می‌خواهید و آنچه برای خودتان نمی‌خواهید، برای او نیز نخواهید.» مجلسی، *همان*، ج. دوم، ص. ۲۷۲.

او می‌سپارد و در واقع، می‌توان گفت که مجلسی با این بیان نظریهٔ «دایرهٔ سلطنت» را مطرح می‌کند که به دنبال بسته شدن دایرهٔ نبوت و امامت آغاز می‌شود. این نظریه با صراحت بیشتری در نوشته‌های تاریخی دورهٔ گذار آمده است که پایین‌تر به آن اشاره خواهیم کرد، اما مجلسی پس از بیان این‌که پادشاه نمایندهٔ خداوند بر روی زمین و عامل مشیت اوست، شاه سلطان حسین را مصداق بارز آن دانسته و با عباراتی از او یاد می‌کند که در دورهٔ صفویان و پس از آن، در نوشته‌های تاریخ‌نگاران و سیاستنامه‌نویسان، و نیز در دیباچهٔ نوشته‌های کلامی و فلسفی به تکرار آمده است. محمدباقر مجلسی در دنبالهٔ خطبهٔ خود می‌افزاید:

گوش حقیقتْ‌نیوشِ چرخ پیر در اعصار متنالیه و قرون خالیه، مانند او در شوکت و جلالت نشنیده، اَعْنیٰ اعلیٰحضرتِ فلکْ‌رفعتِ گردونْ‌بسطتِ ثریامرتبت، پادشاه تاجْ‌بخش، شهسوارِ گردونْ‌رخش، خسرو کشورگشایِ عالمگیر، خدیو صاحبْ‌افسر و سریر، نیّرِ جهانْ‌افروزِ عظمت و کامکاری، آفتاب عالمتاب سلطنت و بختیاری، فرازندهٔ تاج کیانی، برازندهٔ دواج خسروانی، شهریار خطّهٔ جلالت، شهسوار میدان بسالت، موردِ عنایات نامتناهی، مَهْبَطِ فیوضات انوارِ الهی، شهریار کامکار کامران، قهرمانِ عادلِ کشورستان، صاحبْ‌قرانِ ظفرقرین، مطرزِ شعاعِ شرعِ سیّدُالمُرْسلین، مُشیِّدِ بنیانِ دین مبین، حامی ثغور اهل ایمان، ماحی آثار بَغْی و طغیان، کاسِرِ اوثان و اصنام، مروّج دین، سیّدُالأنام، پادشاه جوانْ‌بختِ کامکار، شهریارِ سکندرصولتِ عالی‌مقدار، ثمرهٔ شجرهٔ اُبهّت و کامرانی، نهالِ حدیقهٔ حشمت و جهانبانی، وارثِ مُلْکِ سلیمانی، اَعْدَلِ سلاطین زمان و اَفْخَمِ خواقین دوران، سلطانِ سلطانْ‌نشان، کافِلِ مصالح‌المُلْک و الملّة بالعدل و الاحسان، مظهرِ آثار رحمت‌الله، المَلِک‌المنّان، السلطان بن السلطان و الخاقان بن

الخاقان، السلطان حسین خان، مَدَّ اللهُ ظَلال جلاله علیٰ مفارق العالمین و شیّد اساس دولته الیٰ ظهور انوار خاتم‌الوصیین.[1]

در این فقرات، محمدباقر مجلسی اشاره‌ای به نظریهٔ «سلطان جائر» نمی‌کند و از این حیث، در سخنان او، به عنوان اهل شریعت، ابهامی وجود دارد، اما تاریخ‌نویسان که کمتر به الزامات سازگاری اندیشهٔ سیاسی خود با احکام یا دیدگاه‌های شرعی توجه داشتند، این نکته را با وضوح بیشتری بیان کرده‌اند. بسیاری از تاریخ‌نویسان دورهٔ گذار با تکرار نظریهٔ رسمی حکومتی، شاهان صفوی را «نایب امام» ــ یا به تعبیری که پیش از این به کار بردیم، «دایرهٔ سلطنت» را ادامهٔ دایرهٔ امامت ــ دانسته‌اند. عبدی‌بیگ شیرازی در دیباچهٔ *تکملةالاخبار* روایتی، هر چند مجمل، از این تاریخ قدسانی یا ــ به تعبیری که هانری کُرْبَن به مناسبت دیگری به کار گرفته است ــ «تاریخ قدسی»[2] به دست می‌دهد که در آن، با وجود شاهانی از تبار «سلسلهٔ عِلّیهٔ علویّهٔ فاطمیه»، جایی برای نظریهٔ

---

۱. محمدابراهیم نصیری، همان، ص. ۲۳. رستم‌الحکما در بیان علل نابسامانی‌های زمان شاه سلطان حسین به مطلبی اشاره کرده است که از دیدگاه اهمیت باورها در دگرگونی‌های سیاسی جالب توجه است. «دیباچهٔ بعضی از مؤلفات جناب علامةالعلمایی، آخوند ملّا محمدباقر، شیخ‌الاسلام شهیر به مجلسی را چون به سلطان جمشیدنشان و اتباعش خواندند که آن جنّت‌آرامگاهی به دلایل و براهین آیات قرآنی حکم‌های صریح نموده که سلسلهٔ جلیلهٔ ملوک صفویه، نسلاً بعد نسلٍ، بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید. از این احکام قوی‌دل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سررشتهٔ مملکت‌داری را از دست رها نمودند.» رستم‌الحکما، *رستم‌التواریخ*، ص. ۹۸.

لازم به یادآوری است که در سده‌های یازدهم و دوازدهم هجری نظریهٔ تداوم فرمانروایی صفویان تا آخرالزمان و اتصال سلطنت آنان به ظهور امام دوازدهم بسیار رایج بود. احمد بن غفاری کاشانی در واپسین صفحهٔ کتاب خود می‌نویسد: «سلطنت و جهانداری، و نوبت خلافت و کامکاری، به دودمان رفیع‌الشأنی منتهی شده که قوائم ارکانش منصوص مخصوص کأنّهم بُنیانٌ مَرْصوصٌ است و ساحت گردون‌مساحتش به صفت مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً مخصوص و صحف دولت این خاندان اقبال‌آشتیان به رموز کلام معجزطراز و اشارهٔ کریمهٔ کثیرةالاعجازِ وَ لَقَد کَتَبنا فِی الزّبور مِن بعدِ الذّکرِ أنّ الارض یَرِثها عبادی الصالحون مزبور و در ضمایم انجم نظایر ارباب بصایر اتصال این خلافت عُظمیٰ و اقتران این سلطنت کبریٰ به عطیهٔ ظهور حضرت صاحب، علیه و آبائه التحیة و الثناء، مذکور». احمد بن غفاری، *تاریخ نگارستان*، ص. ۳۵۸.

۲. هانری کربن، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ص. ۹۲ و بعد؛ نیز ر.ک. همان، ۱۲۶ و بعد.

«سلطنت جور» وجود ندارد. او در آغاز مطلب در اثبات سلطنت پیامبر اسلام و امامان معصوم می‌نویسد:

> منصب دارالسلطنهٔ جهان، نبی‌الرحمان [را] که خلاصهٔ عالم امکان است، باشد و بعد از او، مخصوص امیرالمؤمنین باشد که هم از جانب حضرت حق و هم از جانب پیغمبر، مخصوص به امامت و ریاست کافّهٔ خلایق است و بعد از آن حضرت، این منصب عالی، علی‌التوالی، به حضرات ائمهٔ اثنیٰ عشر تعلق دارد و غیر ایشان، هر کس در این امر دخل نماید، جائر است و چون سلطان زمان، صاحب‌الامر علیه صلوات الله المَلِک المنّان، غائب است، حق آن است که از سلسلهٔ علّیهٔ علویهٔ فاطمیه شخصی که قابلیت این امر را داشته باشد، در میان بندگان خدای، حکم امام زمان را جاری سازد و خلایق را از مزالّ و مضالّ و مضارّ بازآورده، راهنمایی به مذهب حقّ اثنیٰ عشری نماید که بر سریر سلطنت جلوس فرموده، به اجرای احکام قائم آل محمد قیام نماید.[1]

عبدی‌بیگ در دنبالهٔ مطلب برای توجیه نظر خود، حدیثی از پیامبر اسلام را می‌آورد که در آن به قیام «هزار و دوازده جوان از بنی‌هاشم» از طالقان اشاره شده است که با شعار «الله! الله! الله!» ظهور خواهند کرد. هم‌او به «خبرِ حقّی» از امام علی اشاره می‌کند که در آن پیش‌بینی برچیده شدن دستگاه خلافت بر اثر حملهٔ مغول و انتقال مُلک از بنی‌عباس به «سلسلهٔ علّیهٔ صفویه» که به دست «شاه جنّت‌مکان»، شاه اسماعیلِ صفوی، صورت گرفت، آمده است. عبدی‌بیگ شیرازی می‌نویسد که امام

> حق گفت، یعنی به خطبهٔ ائمهٔ اثنیٰ عشر و حقیقت ایشان قائل شد و عمل به حق کرد، یعنی خارجیان و سنیانِ باطلْ‌قول و العمل را برانداخت و هیچ کس از سلسلهٔ سادات بنی‌فاطمه را این، دست نداد.

---

۱. عبدی‌بیگ شیرازی، *تکملةالاخبار*، ص. ۴ـ۳۳.

چه از زمانی که معاویهٔ ملعون، مستأنفاً، آغاز فساد کرد، سلاطین جور استیلا یافته، تمکین بنی‌فاطمه ندادند و بعد از ایشان، بنی‌عباس دم [از] استقلال زدند. با وجود آن‌که در زمان ایشان، سلاطین آل‌بویه که از طایفهٔ محقّهٔ اثنیٰ عشری بودند، سعی‌ها نمودند، نتوانستند که مُلْک از بنی‌عباس انتزاع نموده، برای حضرت صاحب‌الزمان ضبط نمایند. چون بنی‌عباس مخذول شدند و مقطوع گشتند، مدتی کفار مغول تاتار در ملک استیلا داشتند تا غازان‌خان، شرفِ اسلام دریافت و بعد از وی، سلطان مبرور، سلطان محمد اولجایتوخان، نظر تحقیق گشوده، راه مذهب شیعهٔ اثنیٰ عشریه به عالمیان نمود. چون از عمرش مدد نبود، به زودی، به دارالسلام جنان رفته تا انقضای این راهِ حقایقْ‌انتباه نتوانست پیمود و بعد از آن، خود مدت‌ها هرج و مرج روی نمود تا قضیهٔ صادقهٔ جاءَ الحقُّ و زَهَقَ الباطل، از حجاب تواری چهره گشود ... به صیقل شمشیرِ جهانگیرِ خان کبیر و جمشید اسکندر سریر ... ابوالمظفر سلطان شاه اسماعیل ... زنگ ظلمتِ ظلم و غبار انکار از مرآت روزگار مرتفع و منقطع گشت.[1]

در نوشته‌های تاریخی متأخر، منحنی تاریخ ایمان، تابعی از تاریخ سیاسی یا به تعبیر دقیق‌تر، تابعی از تحولات تاریخ شاهان است، یعنی به تعبیری که پیش از این گذشت، اندیشه سیاسی تاریخ‌نویسان، به نوبهٔ خود، به مبنایی برای دریافت نویی از تاریخ ایمان تبدیل می‌شود. هم‌چنان‌که شاه در رأس هرم قدرت قرار دارد و هر دگرگونی در کشور، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است، ظهور و بطون ایمان نیز به نوبهٔ خود تابعی از وجود و عدم شاه به شمار می‌آید. روزبهان خنجی، نویسندهٔ *عالم‌آرای امینی* و از مخالفان سرسخت فرمانروایی صفویان، تاریخ ایمان را تابعی از تاریخ ظهور و سقوط شاهان می‌داند و بر آن است که آفتاب ایمان که با سقوط خلافت عباسی دچار کسوف طولانی شده

۱. عبدی‌بیگ شیرازی، همان، ص. ۶-۳۴.

بود، پس از سده‌ها با برآمدن سلسلهٔ آق‌قوینلو بار دیگر تابیدن گرفته است. او می‌نویسد:

> چون مستعصم بالله که خاتم آن دولت نامدار و امر او مختوم به صدمهٔ عسکر جرّار تتار بود، ازکأس بأس هلاگو خان شربت شهادت هلاک چشید، از ستم اولاد چنگیز مدت‌ها ممالک ایران، اسیر فتنه و خونریزی بود و بنای رفیع خلافت، منطمس و آثار شریعت‌پروری بالکلّیه مندرس گشته تا بامداد الطاف الهی از مشرق تبارِ باعتبارِ پادشاه اُغوز، دولتی فیروز طالع شد و ازکوکب دری بایندری، نور اقبال در صفحات عالم، لامع گشت. نور خلافت که در مغرب بیت حسن تواری یافته [بود]، الحمدلله، باز هم از مطلع اهل البیتِ حسن، باز بر عالم تافته است وکهن‌پیرِ روزگار جوهرِ ثمینِ عدالت و تربیت دین راکه در ظلمات سواد آل‌عباس گُم کرده بود، در روز سفیدِ اقبالِ جدیدِ آق‌قوینلو بازیافته [است].[1]

مبدأ تاریخ برای فضل‌الله روزبهان خنجی، مانند هر تاریخ‌نویس متأخر دورهٔ اسلامی، ظهور اسلام است. مرجعیت معنوی و رهبری قدرت سیاسی دنیای اسلام پس از خود پیامبر به اولاد او انتقال پیداکرد، اما با مرگ نوادهٔ پیامبر اسلام ــ امام حسن مجتبیٰ، دومین امام شیعیان ــ «چراغ دودمان رسالت ... فرومرد» و «احفاد امیّه» بر مسلمانان چیره شدند، ولی از آن‌جاکه «مدعای ایالت‌شان بی‌دلیل و پایهٔ امامت در عهد ایشان ذلیل بود»، با الطاف الهی آن مرجعیت به «امام به حق، ثالث‌العمرین، امیرالمؤمنین عمر بن عبدالعزیز» انتقال پیدا کرد و آن امام صاحب‌کمال آبی به روی کار خلافت باز آورد. تاریخ ظهور مجدد ایمان با بردمیدن «خورشید دولت آل عباس» آغاز می‌شود که این بار «از صوب خراسان روی نموده بود» و با ظهور آنان «چشمهٔ دین‌پروری و حق‌شناسی از ظلمات لباس سیاه عباسی روان عالم تازه گردانید» و دورهٔ جدیدی در تاریخ

۱. فضل‌الله روزبهان خنجی اصفهانی، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، ص. ۲۰.

ایمان آغاز شد که تا زمان حملهٔ «لشکر جرّار تتار» ادامه داشت.[۱] فضل‌الله روزبهان خنجی با قرینه‌سازی میان حسن بن علی و حسن‌بیگ، برآمدن آق‌قوینلو و بویژه اوزون حسن را عصری نو در تاریخ ظهور ایمان و از میان رفتن کفر و فساد می‌داند، زیرا به حکمِ النّاسُ علیٰ دینِ مُلوکِهِم، به یمن «خصال نَسَبی و حَسَبی»، «مکارم اخلاق و طیب اَعراق ... در امرا و عساکر ... بر عامهٔ بشر خصوصاً ... بر خصال لشکر جاری است».[۲] فضل‌الله حسن‌بیگ را به مرتبه‌ای می‌رساند که حتیٰ در قرآن قرینه‌هایی برای ظهور او می‌یابد، «بِضْعِ سِنین» را به حساب جمل سال جلوس او و او را مُجَدِّد سدهٔ نهم می‌داند.[۳]

> در سنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمان مأئه [یعنی سال ۸۸۳ هجری] که اول روز تجدید و مبدأ ظهور آثار این امید بود، حضرت اعلای خلافت‌پناهی ... بر تخت پادشاهی قدم گشاد و از فرّ قدوم آن مجموعهٔ مکارم و الطاف الهی آثار مناهی روی به تباهی نهاد و تباشیر صبح تجدید موعود از افق مکارم سروری و محاسن شریعت‌پروری آن پادشاه دل‌آگاه بر ابصار اهل عالم هم‌چو نور لامع چهره گشود و سریر بلندپایه‌اش روی پاک به عالم نمود ... از نهیب ملک‌داریش شیاطین فساد از ملک سلیمان آواره شدند و از بأس حق‌گزارش، مردهٔ ارباب فسق و فساد بیچاره گشتند. موانع طاعت معمور و جوامع عبادت، بحمدالله، معمور شد. امر به معروف به نفاذ موصوف گشت و نهی از منکر از عباد معروف شد. سیمای دولت در آینهٔ تیغ آن پادشاه دین‌پناه هم‌چو پرتو خورشید واضح نمود و وجوه خط سعادت از نجوم جواهر شمشیرش لایح بود.[۴]

در اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان نظریهٔ سلطنت در کانون نظریهٔ عمومی «وجودشناسی» آن قرار دارد و همهٔ ارکان وجود با توجه به مفهوم سلطنت مطلقه

۱. فضل‌الله خنجی، همان، ص. ۲۰-۱۹.
۲. فضل‌الله خنجی، همان، ص. ۹-۲۸.
۳. فضل‌الله خنجی، همان، ص. ۳۱ و ۱۶۵. این مطلب را پیش از فضل‌الله روزبهان استاد او، جلال‌الدین دوانی، دربارهٔ اوزون‌حسن نوشته بود. ما سخن او را در *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، ص. ۶-۲۵۵ آورده‌ایم.
۴. فضل‌الله خنجی، همان، ص. ۷-۱۶۶.

توضیح داده می‌شود. نویسندگان شیعی برآمدن صفویان را در ادامهٔ تاریخ تشیع تبیین می‌کردند، در حالی‌که فضل‌الله روزبهان خنجی ظهور سلسلهٔ آق‌قوینلو را تداوم خلافت عباسیان و آن را ادامهٔ دعوت نبوی می‌داند. از این حیث، به لحاظ نظریهٔ عمومی، تمایزی میان نویسندگان شیعی و تاریخ‌نویسان اهل سنت وجود ندارد. محمدباقر مجلسی تاریخ تشیع را با توجه به ظهور و سقوط سلسله‌های شیعی و فضل‌الله روزبهان خنجی تاریخ اهل سنت را از دیدگاه تاریخ سیاسی شاهان آق‌قوینلو توضیح می‌دهد. در هر دو مورد، مبنای توضیح اصل واحدی است و تنها مضمونی که با توجه به آن مبنا توضیح داده می‌شود، تغییر پیدا می‌کند. هر دو، شاه را موجودی قدسی و الهی و چونان آفتابی می‌دانند که ظهور و افول او رمزی از ظهور و بطون ایمان است. تاریخ ایمان، در واقع، عین تاریخ سیاسی سلطنت است و از این‌رو، همهٔ تاریخ‌نویسان، و البته، بیشتر سیاستنامه‌نویسان، کوشش می‌کنند تا خصلت‌های قدسانی و کراماتی به شاهان نسبت دهند و آنان را در زمرهٔ اولیا و پیامبران بدانند. نویسندهٔ *تکملةالاخبار* در «خاتمهٔ» کتاب «در ذکر بعضی خصوصیات که نوّاب قدسی‌انتسابِ سپهررکابِ ظفرارتکاب، اعلیٰ‌حضرت طهماسب شاهی ظل‌اللهی ... به آن از دیگر سلاطین ماضی و حال ممتازند»[1] می‌نویسد: شاه طهماسب

> از خاندان ولایت و هدایت و ارشاد است ... از حضرتش ... نیز بیش از این کرامات و خوارق عادات مشاهده رفته و می‌رود و بر عالمیان ظاهر است ... مرتبهٔ علمش که معقولات و منقولات دینیهٔ یقینیه ملکهٔ ضمیر خورشید نظیر آن حضرت است، علی‌الخصوص، تفسیر و حدیث و کلام و فقه. در مجلسی که در مقام افادت درآید، اگر کسی قلم و صحیفه در دست گیرد و آن‌چه آن حضرت از روی صحیفهٔ خاطر اشرف، علی سبیل المحاوره، بیان فرماید، قلمی نماید، هر آینه رساله‌ای باشد، مشتمله بر حقایق و محتویه بر آیات و احادیث و ابیات نفیسه و نکات لطیفه که جمیع فصحا و علما و بلغا در آن

---

۱. عبدی‌بیگ شیرازی، همان، ص. ۱۶۵.

حیرت نمایند ... ورع و تقویٰ با وجود سلطنت و قدرت بر هر چه فرماید، از حصول لذّات دنیویه دارد. از بدو، اورع و اتقیٰ اهالی زمان خود است ... و لهٰذا در میان عدول مؤمنین ممتاز است.[۱]

اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان ایرانی در دورهٔ گذار، مانند اندیشهٔ سیاسی سیاستنامه‌نویسان این دوره، اندیشه‌ای فراتاریخی و حتیٰ فرازمانی بود. نمایدگان این هر دو گروه، اندیشهٔ سیاسی خود را به شیوه‌ای التقاطی وجه نقل از نویسندگان متقدم در توجیه سلطنت مطلقه و وضع موجود تدوین می‌کردند و توجهی به تحولات تاریخی و دگرگونی‌های زمانهٔ خود نداشتند. بخشی از *تاریخ عالم‌آرای عباسی* نوشتهٔ اسکندربیگ ترکمان نمونهٔ بارزی از این رویکرد به اندیشهٔ سیاسی است. رویکرد اسکندربیگ از این حیث دارای اهمیت است که او، افزون بر این‌که تاریخ خود را با تکیه بر نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ رایج به رشتهٔ تحریر کشیده، پیش از ذکر وقایع زمان شاه عباس، در «صحیفهٔ اول» کتاب، در بخشی جداگانه، اندیشهٔ سیاسی خود را نیز آورده است. این بخش از *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به‌رغم این‌که با تکیه بر نظریهٔ سلطنت مطلقه‌ای پرداخته شده است که به دنبال یورش مغولان تدوین شده بود، اما به خلاف بسیاری از نوشته‌های سیاسی دورهٔ مغول و پس از آن، صِرف بازپرداخت مفردات آن نیست. این بخش از *تاریخ عالم‌آرای عباسی* اسکندربیگ ترکمان، بازپرداختی از نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ پس از یورش مغولان با توجه به مذهب مختار دورهٔ صفوی است که از ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت فراهم آمده بود. اسکندربیگ در «مقالهٔ دوم» از این بخش که در واقع، نخستین فقرهٔ آن است، همهٔ مفردات اندیشهٔ سیاسی این دوره را می‌آورد و با تأکید بر سه وجه سیادت، سلطنت و شیخوختِ پادشاه صفوی می‌نویسد:

چون آباء و اجداد آن حضرت با عُلوّ نسب و مراتب سلطنت معنوی، فقر و درویشی و ریاضت و مجاهده را ضمیمهٔ آن مراتب

---

۱. عبدی‌بیگ، همان، ص. ۶ـ۱۶۵.

> عالیه گردانیده، از زمرهٔ ارباب سلوک و مشایخ و اهلُ‌الله بوده‌اند و همیشه خوارق عادات از آن برگزیدهٔ درگاه اِلٰه سر می‌زده و آن حضرت نیز به میامن این مواهب عُظمیٰ و وفور عقیدت و پاک‌اعتقادی به مقتضای الوَلَدُ سِرُّ اَبیه، مورد الهامات غیبی و مَهْبط فیوضات لاریبی و جامع سلطنت صوری و معنوی‌اند، به حسب ارث، بهرهٔ تمام از مقامات عالیهٔ اجداد عالی‌مقام دارند و با وجود نشئهٔ تعلّق و بادهٔ مردآزمای ظاهرآرایی که لازمهٔ سلطنت و جهانداری و انتظام‌بخشی امور عالم است، خوارق عادات از آن حضرت بسیار مشاهده شده که تفصیل آن‌ها موجب اطناب است؛ و هیچ وقت از توجه و استغراق به درگاه الهی غافل نبوده و در هنگام توجه و عرض حاجات چنان مستغرق بحر وصول درگاه احدیت می‌گردند که گوییا از بدن خلع گشته‌اند و در جمیع امور به تفأل و استخاره عمل می‌نموده، بی‌مشورت الهی مرتکب هیچ امری از امور سلطنت و انتظام مهام مملکت نمی‌گردند و آن‌چه نصّ قرآن مجید نهی نماید، اگرچه عاجلاً به حسب ظاهر محظورات لازم آید، مصلحت الهی را منظور داشته، پیرامون آن نمی‌گردند.[1]

تأکید بر «مراتب سلطنتِ معنوی، فقر و درویشی و ریاضت» پادشاه، به گونه‌ای که در نوشتهٔ اسکندربیگ ترکمان آمده، بویژه به دنبال یورش مغولان و تبدیل شدن تصوف به یکی از مفرداتِ بنیادینِ «مذهب مختار» در تاریخ اندیشهٔ سیاسی رواج پیدا کرد. نگارندهٔ این سطور در کتاب *خواجه نظام‌الملک* برخی از وجوه تحول نظریهٔ سلطنت را با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده است، اما این نکته را باید، به مناسبت، بیفزاییم که به دنبال یورش مغولان، روایتی از تصوفِ «عامیانه» جانشین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری شد و با تبدیل آن به «الگو و نظام گفتاری مسلط» اندیشه در ایران، همهٔ عناصر و مفردات اندیشهٔ ایرانی با

---

۱. اسکندربیگ ترکمان، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، ج. دوم، ص. ۱۰۹۹.

توجه به منطق آن مورد تفسیر قرار گرفت. پیش از یورش مغولان نیز برخی از عارفان ایرانی در بخش‌هایی از نوشته‌های خود تفسیری عرفانی از اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری با تأکید بر جنبه‌های آرمانی آن عرضه کرده بودند. در دو دفترِ *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران* و *خواجه نظام‌الملک* نیز به تفصیل توضیح داده شده است که سرشت این دریافت عرفانی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، آرمانی و شالودهٔ آن بر نوعی از نقادی نظریهٔ سلطنت «ظاهر» استوار بود، اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که رویکرد دریافت عرفانی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، اگرچه نسبت به سلطنتِ «ظاهر» نقادانه بود، اما این نقادی با توجه به «وَلایت» عارفان صورت می‌گرفت که حتیٰ اگر «به تغلّب» نبود، اما لاجرم، «مطلق» بود. با ابتذالی که تصوفِ «عامیانه» در سده‌های پس از یورش مغولان پیدا کرد و با ادغام نظریهٔ سلطنت مطلقه در ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت در دورهٔ صفوی که با از میان رفتن جنبه‌های آرمانی همراه بود، دریافت عرفانی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نیز یکسره در خدمت سلطنت مطلقه درآمد و نظریهٔ سلطنت مطلقه جانشین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری شد.

با یورش مغولان، از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل» شده بودند؛ با آغاز دورهٔ صفوی، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، نظریهٔ سلطنت مطلقه جانشین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و سلطنت به تنها «نهاد» کشور تبدیل شد که «علّت موجِده و مُبْقیهٔ» هر «نهاد سیاسی» بود و اگر در دوره‌هایی شاهانی ظهور می‌کردند که توجهی به مصالح عمومی داشتند، اما با مرگ آنان دورهٔ کوتاه توجه به تأمین مصالح نیز به پایان می‌رسید. از این‌رو، در این دوره، نظریهٔ سلطنت، منطق گفتارِ «الهیاتِ» عامیانه‌ای را دنبال می‌کرد که در درون «دین عجایز» عصر صفوی تدوین شده بود. با این تحول، اندیشهٔ ایرانشهری و نظریهٔ شاهی آرمانی آن، از یک سو، و اندیشه و فلسفهٔ سیاسی یونانی، از سوی دیگر، در نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ «الهیاتِ» عامیانهٔ «دین عجایز» عصر صفوی تحلیل رفت و چنان‌که بالاتر در فقراتی از خطبهٔ شیخ‌الاسلام پایان عصر صفوی دیدیم، توجیه دینی پیدا کرد. در این بازپرداخت نظریهٔ سلطنت،

پادشاه، افزون بر این‌که «خدای بر روی زمین» به شمار می‌رود، از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی، یگانه «نهادِ» سیاسی فرمانروایی خودکامه نیز هست. قدرت پادشاه، به گونه‌ای که با توجه به نظریهٔ تشیع- تصوف- سلطنت دورهٔ صفوی در اندیشهٔ سیاسی این دوره تصویرّ شده، قدرتی بیش از پیش مطلق است، زیرا پادشاهی که امامت ــ یا دست‌کم، نیابت آن ــ شیخوخت و سلطنت دارد، همهٔ ساحت‌های «مشروعیت‌یابی» ــ اعم از دینی، معنوی و سیاسی- اجتماعی ــ را نیز در خود جمع کرده است. اسکندربیگ ترکمان در «مقالهٔ سیم از صحیفهٔ اولِ» *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، با ذکر این نکته که در زمان جلوس شاه عباس بر تخت سلطنت، «ده سال متجاوز بود که ممالک ایران از پادشاه قاهرِ نافذْفرمان خالی بود»، برخی از لشکریان، سران سپاه و رؤسای طوایف خودرأیی و خیره‌سری پیشه کرده و به دنبال قوی‌دست شدن دشمنان، «هر سال مملکتی از دست رفته بود»، در اشاره به آثار فرمانروایی «خداگونهٔ» پادشاه در دفع مادهٔ فساد خارجی و فتنه‌اندوزی دشمن خانگی می‌نویسد :

> قطع نظر از شیوهٔ مدحت‌گزاری و سخن‌سرایی، آن حضرت به وفور فهم و فراست و ادراک عالی و عُلُوِّ فترت و دانش کامل متّصف‌اند و در امور متعارفهٔ دنیا رأیِ صائب و فکرِ ثاقب دارند، زیرا که چون بر مسند سروری قرار گرفت، آیین جهانداری و قاعدهٔ حرب و لشکرکشی و آدابِ صف‌آرایی و داد و دهش در میانهٔ سلاطین روزگار تازه ساخت و فرامین پسندیده‌اش کارنامهٔ جهان و دستور العمل پادشاهانِ کامکارِ کامران گردید و از عهد صبیٰ اِلیٰ یومنا هٰذا وقایع عظیمه و محاربات و تسخیر قلاع و فتح بلاد که در زمان دولت ابدْ پیوندش روی داده، با وجودِ رأیِ صائبِ عقلا و مدبّران کاردیده که در ملازمتِ همایونش، انتظام‌بخش امور دولت بودند، در جمیع مواد، رای دوربین آن حضرت، بر همه راجح می‌آمد و هر عُقده که در مهامِ خلافت پیش می‌آمد، عاقبت، به مفتاحِ رای مشکل‌گشایش افتتاح یافت و هر تدبیری در هر باب اندیشید، موافق

تقدیر آمد و مهام اقبالش مانند تیر قضا و قدر بر هدف مراد راست آمد و آن‌چه در بادی‌الرأی در نظر عقلایِ دهر خطا می‌نمود، عاقبت‌الامر به صواب مقرون گشت و این معنیٰ بر عالمیان ظاهر و هویدا گردید که کُلِّ مهام اَنام و جزئیاتِ امورِ خواص و عوام و متحتماتِ آیینِ جهانداری و لوازم امور کشورگشایی به الهام آسمانی و توفیق ربّانی مستقلاً نتیجهٔ رأی صائب و تدبیر ثاقب و فکر متین و رایِ دوربین آن حضرت است و احدی را در آن مدخلی نیست.[۱]

در نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ دورهٔ صفوی، پادشاه کامکار دارای همهٔ صفات خداوند است. او مانند خدا «بی‌تعیُّن» و در عین حال، «جمعیت اضداد» است، چندان‌که «آب و آتش را به یکدیگر امتزاج داده» و «کمال حدّت طبع و آتش‌مزاجی و قهّاری و عظمت و شکوه و جلال و پادشاهی [را] با نهایت ملایمت و هموازی و درویش‌نهادی و بی‌تعیّنی جمع کرده‌اند».[۲] افزون بر این، پادشاهِ پیامبرگونه، «واضع قوانین سلطنت» است و قاعده‌های سنجیده در آداب فرمانروایی و «انتظام امور دولت» از او به ظهور رسیده که ناشی از «مصلحت‌های نهانی [است] که به الهام آسمانی در ضمیر پادشاهان والاشکوه پرتو ظهور دارد و ظاهرپرستانِ عالَمِ صورت را از آن خبری نیست». خواجه نظام‌الملک با اقتدای به نظریهٔ شاهی کهن ایرانشهری برگماشتن مُنْهیان را از الزامات فرمانروایی دانسته بود؛ پیش از این نیز به نقل از اسکندربیگ گفته شد که شاه عباس مُنْهیان گماشته بود تا او را در جریان خبرهای اطراف و اکناف کشور قرار دهند،[۳] اما همان تاریخ‌نویس گامی فراتر می‌گذارد و در ادامهٔ مطلب ادعا می‌کند که به هر حال، پادشاهِ پیامبرگونه را با وجود «مُنْهیان عالم غیب» که کمر به خدمت او بسته‌اند، نیازی به مُنْهیان عالم شهادت نیست. او می‌نویسد:

و عقیدهٔ مردم آن است که اگر کسی دروغ به آن حضرت گوید، همان لحظه مُنْهیان عالم غیب خبر می‌دهند و در مخیلهٔ هیچ طرّاری

---

۱. اسکندربیگ، همان، ج. دوم، ص. ۱۱۰۰. ۲. اسکندربیگ، همان، ج. دوم، ص. ۱۱۰۷.
۳. ر.ک. ص. ۵۸ همین کتاب که متن نوشتهٔ اسکندربیگ را آورده‌ایم.

خطور نمی‌کند که حکایتی که اندک شائبهٔ کذبی با آن باشد، به آن حضرت عرض نماید.[1]

در اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان دورهٔ گذار، پادشاه جامع جمیع صفات الهی و نمونهٔ انسان کامل است. اسکندربیگ ترکمان که پادشاه را مجمع همهٔ فضیلت‌ها می‌داند، بر آن است که شاه عباس «به اکثر لغات متعارف و غیرمتعارف عالم بود، به هر طایفه به لغت آن طایفه تکلّم می‌فرمایند» و می‌افزاید که شاه

به اشعار فارسی دانا بوده، شعر را خوب می‌فهمند و تصرفات می‌نمایند و گاهی به نظم زبان می‌گشایند و در موسیقی و در علم ادوار و قول و عمل سرآمد روزگارند. و بعضی تصنیفات آن حضرت در میانهٔ ارباب طرب مشهور و معروف است و زبان‌زدِ اهل ساز؛ و لطایف و ظرایف رنگین و سخنان دلپذیر شیرین از آن حضرت بر سبیل ظرافت و خوش‌طبعی بسیار سر می‌زند.[2]



منحنی اندیشهٔ تاریخی در ایران و انحطاطی که تاریخ‌نویسی در ایران به دنبال یورش مغولان پیدا کرد، به گونه‌ای که در صفحات گذشته به آن اشاره کردیم، یکی از وجوه زوال اندیشه در ایران است. تکوین تاریخ‌نویسی خردگرای، در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی ایران، قرینه‌ای بر آغاز «نوزایش» و مکان تکوین

---

۱. اسکندربیگ، همان، ج. دوم، ص. ۱۱۰۶. عبدی‌بیگ نیز یازدهمین ویژگی شاه طهماسب را مویَّد بودن او از جانب خداوند و عقل و تدبیر شاه می‌داند و می‌نویسد: «که جمیع عقلا به رجحان تدبیرات او در امور اعتراف دارند و آن‌چه از آن حضرت در این ایام دولت، مِن حیثُ الاستبداد، سر زده، اگر بعد از این قبیل بوده که بادی‌الرأی دور از کار نموده، چون عاقبت‌الامر نتیجه به ظهور رسیده، آن چنان می‌بایسته که خلاف آن خطا بوده و این به تحقیق محض تأیید الهی است.» عبدی‌بیگ، همان، ص. ۱۶۸. همان تاریخ‌نویس کرامات دیگری به شاه طهماسب نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «... خواب‌های آن حضرت صحیح است و اکثر اوقات حضرات ائمهٔ معصومین و حضرت سیدالمرسلین و آباء و اجداد عظیم‌الشأنش به خواب از مغیبات خبر می‌دهند و امر به خبر می‌فرمایند.» عبدی‌بیگ، همان، ص. ۱۶۸. ۲. اسکندربیگ ترکمان، همان، ج. دوم، ص. ۱۱۰۹.

آگاهی «ملّی» نوآیینی بود که توانست کمابیش تا یورش مغولان ادامه پیدا کند، اما از آن پس با بسیاری از نمودهای بنیادین فرهنگ و تمدن ایرانی به انحطاط میل کرد. در تمدن اسلامی، به طور کلی، و به تبع آن، در ایران دورهٔ اسلامی، به خلاف کشورهایی که به مسیحیت گرویده بودند، با آغاز دورهٔ اسلامی، تاریخ‌نویسی خردگرای تکوین پیدا کرد. سیطرهٔ دورهٔ کلامی- دینی در تاریخِ تاریخ‌نویسی دورهٔ اسلامی بسیار کوتاه بود و به گونه‌ای که در آغاز همین فصل اشاره شد، جای خود را به تاریخ‌نویسی خردمندانه داد. در این جلد به تکرار گفته‌ایم که تحول تاریخی ایران، در دورهٔ اسلامی، اگر تاریخ تمدن و فرهنگ غرب مسیحی را مبنای سنجش بدانیم و آن را با مفاهیم و مقولاتِ این، مورد بررسی قرار دهیم، خلاف‌آمدِ عادت بود. این امر را با بررسی روند دگرگونی‌های تاریخی ایران و مقایسهٔ آن با تحولات تاریخ غربی به اجمال می‌توان دریافت. به عنوان مثال، اسلام‌شناسان اروپایی، از سده‌ای پیش، گفته‌اند که «نوزایش» و «اومانیسم» دورهٔ اسلامی، پیش از سده‌های میانهٔ آن قرار دارد، در حالی‌که نسبت میان آن دو دوره در تاریخ کشورهای مسیحی- اروپایی عکس بوده است. آن‌چه از دیدگاه تاریخ تمدن و فرهنگ کشورهایی که در قلمرو تمدن اسلامی قرار داشتند، دارای اهمیت است، این نکتهٔ اساسی است که سبب این جا به جایی در تحول تاریخی چیست و چرا مفاهیم و مقولات تاریخ کشورهای مسیحی- اروپایی را نمی‌توان به حوزهٔ تمدن اسلامی تعمیم داد. نویسندگان اروپایی که به بررسی «نوزایش» دورهٔ اسلامی پرداخته‌اند، بر حسب معمول، انتقال میراث دورهٔ «جاهلی» این کشورها به دورهٔ «اسلامی» و بسط اندیشهٔ یونانی در دورهٔ اسلامی را از اسباب تکوین «نوزایش اسلام» دانسته‌اند. اگر صرف ظاهر تحول تاریخی را ملاک بررسی قرار دهیم، این ارزیابی درست می‌نماید، اما به نظر نمی‌رسد که در این بررسی‌ها توجهی به این نکتهٔ اساسی شده باشد که چرا در کشورهای مسیحی- اروپایی به معنایی که در تمدن اسلامی امکان‌پذیر شد، توجهی به میراث «جاهلی»- رُمی- یونانی نشد و لاجرم، در حوزهٔ تمدن اسلامی

«نوزایش» در نخستین سده‌های تاریخ آن امکان‌پذیر شد، در حالی‌که در حوزهٔ تمدن مسیحی، نوزایش در آخرالزمان تاریخ آن قرار دارد.

آن‌چه تاکنون در این بررسی‌ها مورد توجه قرار گرفته، توضیح تمایز میان روند تاریخ مسیحی-ازوپایی و اسلامی با توجه به حوزه‌های تمدنی است و به نظر نمی‌رسد که بررسی تمایز اسلام و مسیحیت به عنوان معیاری برای تبیین دو گونهٔ روند تاریخی لحاظ شده باشد، در حالی‌که شاید، این‌که روند تاریخی کشورهای حوزهٔ تمدن اسلامی، در قیاس با روند تاریخی کشورهای مسیحی، خلاف‌آمدِ عادت بود، ناشی از خلاف‌آمدِ عادت بودن خود اسلام به عنوان دیانت بوده است و دریافت نویی از دیانت که با ظهور اسلام پدیدار شد، زمینه را برای «نوزایش» و «اومانیسمی» هموار کرد که هم‌چون نطفه‌ای در درون تمدن و فرهنگ کشورهایی مانند ایران قرار داشت، اما شرایطی لازم بود تا آن نطفه به صورت تمدنی نوآیین تکوین پیدا کند. این کتاب پژوهشی در اسلام‌شناسی نیست، اما به مناسبت بحث دربارهٔ جایگاه تاریخ‌نویسی در ایران و با توجه به آن‌چه پیش از این دربارهٔ تحولات تاریخ‌نویسی از خردگرایی به زوال اندیشهٔ تاریخی گفته شد، نمی‌توان به تمایزی که میان مسیحیت و اسلام وجود دارد، اشاره‌ای نکرد. نکتهٔ اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه‌ای که در نخستین سده‌های تاریخ این دین تدوین شد، به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانتِ «دنیا» نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت، به عنوان دینی «قدسانی» و فراگیر، نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد. تردیدی نیست که حیثیت «قدسی» در همهٔ ادیان الهی وجود دارد، اما این حیثیت «قدسی» را نباید با ساحت «قدسانی» که از ویژگی‌های مسیحیت است، اشتباه کرد. تمایز حیثیت «قدسی» دینی مانند اسلام و ساحت «قدسانی» مسیحیت ناشی از این تمایز اساسی است که مسیحیت، دیانت تجسّد است و به سبب همین تجسّد و این‌که عالم مظهر «جلال خداوندی» یا gloria Dei است، تنها ساحت «قدسانی» در آن اصالت دارد و «دنیا» امری اعتباری است. الهیات مسیحی، از همان آغاز، در تحول خود، با

توجه به نظریهٔ تجسّد مورد تفسیر قرار گرفت و بدین سان، راه تدوین نظریهٔ تعادل میان دین و دنیا بسته شد. این‌که در مسیحیت، روحانیت و در اسلام علما وجود دارد و این‌که مسجد، کلیسا نیست، به این معناست که نظریهٔ تجسّد در الهیات مسیحی اساسی است و مسیحیت را نمی‌توان بدون ارجاع به آن فهمید. بدیهی است که بحث بر سر واژه‌ها نیست، بلکه در این بحث به اصطلاحات به عنوان مفاهیم و جایگاه آن مفاهیم در مجموعهٔ الهیات مسیحی نظر داریم. مسجد، چنان‌که از نام آن بر می‌آید، مکان سجده به خداوند است، اما کلیسا، یا Ecclesia در زبان لاتینی، به تأنیث، به معنای اجتماع امّت و «زوجه‌ای» است که عیسیٰ مسیح «زوج» آن است و البته، تعبیر «زوجیّت»، چنان‌که پیش از این در فصل دوم نیز اشاره کردیم، دربارهٔ نسبت پیامبر به اجتماع امّت ــ و پی‌آمدهایی که هر «ازدواجی» دارد ــ به‌عمد و بر پایهٔ دریافتی از الهیات مسیحی به کار رفته است.

به این اعتبار، نسبت روحانیت ــ و بویژه پاپ که به عنوان جانشین عیسیٰ مسیح یا خلیفهٔ اوبیپطرس قدیس، در رأس کلیسا قرار دارد و قائم‌مقام زوج «ابدی» و «قدسانی» آن است ــ با کلیسا نسبت امام جماعت با مسجد در اسلام نیست. ساحت «قدسانی» مسیحیت از طریق خلافت و نیز مفهوم «زوجیت» که ویژهٔ مسیحیت است، در همهٔ مراتب ــ که به اعتبار غنا و فقر اختلاف دارد ــ جاری و ساری است. به عبارت دیگر، در مسیحیت سده‌های میانه هیچ امری وجود ندارد که وجهی «قدسانی» نداشته باشد و این امر حتیٰ در مورد دنیوی‌ترین مناسبات انسانی نیز مصداق دارد. این‌که برابر قاعدهٔ الهیات مسیحی، پاپ و کلیسا «بر خطا اجتماع نمی‌کنند»، ناشی از همین سریان ساحت «قدسانی» است و این‌که با توجه به دریافت مسیحی از ازدواج، طلاق، چنان‌که در حدیث آمده، «اَبْغَضُ الاشیاء» نیست، به این اعتبار است که نسبت‌ها در مسیحیت، قرارداد و ناشی از آن نیست، بلکه ازدواج، امری «قدسانی» است و تصور طلاق در هر ازدواجی، مطابق اُسوهٔ ازدواج اجتماع امّت و عیسیٰ مسیح، امری محال و فعلی باطل است. این نکتهٔ بنیادین که مسیحیت دیانت تجسّد بود

و از مجرای آن، ساحت «قدسانی» مسیحت در همهٔ امور ساری و جاری است، موجب شد که جایی برای ساحت غیر«قدسانی» ــ که می‌توان «دنیا» یا قلمرو «عرف» نامید ــ وجود نداشته باشد. یکی از پی‌آمدهای فقدان قلمرو عرف و اصالت آن نسبت به آخرت در عین تعادل میان آن دو، این بود که در تمدن مسیحی، تاریخی جز «تاریخ قدسانی»، یعنی شرح ظهور و بطون امور «قدسانی» و قلمرو «ایمان»، نمی‌توانست تدوین شود. تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به secularization تعبیر می‌کنند.[۱] الهیات مسیحی، چنان‌که گفته شد، مکانی در بیرون ساحت «قدسانی» را به رسمیت نمی‌شناخت و همین امر موجب شد که در سده‌های میانهٔ متأخر، مسیحیت، با تجدید نظری در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا ــ یا شرع و عرف و عقل و ایمان ــ را مورد توجه قرار دهد. در واقع، آن‌چه secularization خوانده شده، جز بازاندیشی نسبت دین و دنیا، شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به «دین» و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت حیات نیست.

---

۱. دلیل این‌که تاکنون در زبان فارسی معادل دقیقی برای اصطلاح secularization پیدا نشده است، ناهمسانی‌هایی است که میان مبانی الهیات مسیحی و کلام اسلامی وجود دارد و از این‌رو، انتقال مفاهیم بنیادین از حوزه‌ای به حوزهٔ دیگر آسان نیست. اصطلاح secularization از واژهٔ لاتینی sæculum به معنای دنیا در برابر آخرت می‌آید و منظور از آن تأکید بر «اصالت دنیا» در کنار اصالت آخرت است. این‌که گاهی برای بیان مطلب مفهوم «عرف» را نیز در کنار دنیا وارد می‌کنیم، مراد این است که با secularization مبنای «عرف» در کنار مبنای «قدسانی» شرع اصالت پیدا می‌کند و در واقع، secular اصول فقهی است که مبنای عرف را برای استنباط حکم شرعی از ادلهٔ تفصیلی آن وارد می‌کند و به آن اصالت می‌دهد. به هر حال، هر نکته‌ای که به اجمال در این باره گفته شود، ناقص خواهد بود، زیرا در اسلام، شرع ــ و بویژه حقوقی که از شرع ناشی می‌شود ــ قدسانی نیست تا نیازی به مبنای متفاوت و متعارض «عرف» داشته باشد. این نکته را نیز باید بیفزاییم که در تداول کنونی، گاهی، واژهٔ laïcité را با اصطلاح secular معادل می‌گیرند که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم laïcité اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه ــ که از این حیث، مقلد فرانسه است ــ هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپایی ـ مسیحی را نمی‌توان «لائیک» خواند.

با secularization دوره‌ای جدید در تاریخ مسیحیت و الهیات مسیحی آغاز شد و تا زمانی که این بازاندیشی مبانی صورت نگرفته بود، به سبب بی‌اعتبار شدن قلمرو عرف و این‌که بسیاری از امور حیات انسانی جز در ساحت غیر«قدسانی» نمی‌تواند جریان یابد، راه دگرگونی‌های عملی و نظری در تمدن مسیحی باز نمی‌شد. secularization آغاز دوره‌ای نو در تاریخ مسیحیت و حادثه‌ای بود که راه تحول تاریخی آتی را باز کرد. دوران جدید تاریخ کشورهای اروپایی- مسیحی با secularization آغاز می‌شود و بسیاری از مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن غربی نیز جز با ارجاع به آن قابل فهم نیست. از این‌رو، مقولات دوره‌بندی‌های تاریخی، هم‌چون «سده‌های میانه» و «نوزایش»، تنها با توجه به secularization در درون مسیحیت قابل فهم و تعریف است و به ضرورت با مضمون مواد تاریخی دورهٔ اسلامی سازگار نیست. اگر «سده‌های میانه» ــ با همهٔ الزامات آن برای تمدن مسیحی ــ وجود نمی‌داشت، «نوزایش» ضرورت پیدا نمی‌کرد، چنان‌که در تمدن اسلامی ضرورت پیدا نکرده است. «نوزایش»، تولّد دیگرِ نمودهای تمدن «جاهلی» و فرهنگ رُمی بود که در الهیات مسیحی جایگاهی نمی‌توانست داشته باشد. بنابراین، کوششی اساسی لازم بود تا جایی برای قلمرو عرف با همهٔ پی‌آمدهای آن باز شود. در تاریخ‌نویسی اروپایی- مسیحی، این کوشش اساسی را در تعارض آن با «سده‌های میانه»، «نوزایش» نامیده‌اند. تاریخ‌نویسی اروپایی- مسیحی، در تاریخ ظهور و بسط مسیحیت، امری متأخر و نیازمند این کوشش اساسی بود، زیرا تاریخ، در معنای دقیق آن، تاریخ قلمرو عرفی است و ضابطهٔ فهم آن نیز خرد انسانی است و نه مأثورات نقلی. منحنی تأسیس و تدوین تاریخ، در دنیای اروپایی- مسیحی، منحنی بسط secularization را دنبال می‌کند و جز با فهم منطق و الزاماتِ آن قابل درک نیست. اهمیتی که نوزایش به عنوان آغاز دوران جدید در تاریخ کشورهای اروپایی دارد، به لحاظ جایگاه آن در تاریخ دگرگونی‌های تمدن غربی است، زیرا با «نوزایش»، غرب جدید، نه تنها آغاز می‌شود، بلکه با گذشتهٔ تاریخی خود پیوندی نو برقرار می‌کند.

از این اشاره‌های اجمالی می‌توان دریافت که مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن اروپایی- مسیحی تا چه اندازه با مبانی نظری الهیات مسیحی پیوسته است و آن مفاهیم و مقولات را در مورد تمدن‌هایی که مبانی نظری آن‌ها با مبانی الهیات مسیحی متفاوت است، نمی‌توان به کار گرفت. از سده‌ای پیش، برخی اسلام‌شناسان کوشیده‌اند مواد تمدن و فرهنگ کشورهای حوزهٔ امپراتوری اسلامی را در قالب مفاهیم و مقولاتی بریزند که اروپایی- مسیحی است. به تعبیری، اسلام‌شناسی ــ به جز استثناهای نادر ــ جز فهم مواد حوزهٔ تمدن اسلامی در صورت مفاهیم و مقولات اروپایی- مسیحی نیست. این‌که این امر مجاز بوده است یا نه، موضوع بحث ما نیست، اما پرسش از موجّه بودن چنین روشی را نمی‌توان طرح نکرد. این‌که تعبیرهایی از سنخ «نوزایش اسلام»[1] یا «اومانیسم اسلامی» ــ و بیشتر از آن، «نوزایش عربی» که محمد ارکون دربارهٔ اندیشهٔ مدنی و تاریخی ابوعلی مُسْکویه به کار گرفته[2] ــ برای ما یکسره بی‌معنا یا دست‌کم بی‌اهمیت جلوه می‌کند، و این‌که در تاریخ کشورهای اسلامی دوره‌هایی که مفهوم «نوزایش» و «اومانیسم» به آن‌ها باز می‌گردد، در قالب چنین مفاهیمی فهمیده نشده است، می‌تواند رمزی از این معنا باشد که شاید آن مفاهیم با این مضمون‌ها و مواد سازگار نیست. کلید حلّ معما شاید در جایی باشد که حدس زدن آن آسان نیست و این احتمال را نیز می‌توان داد که شاید، معمایی وجود ندارد و بنابراین، کلیدی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. به نظر ما این احتمال اخیر، به واقعیت نزدیک‌تر است و با توجه به آن‌چه گفته شد، کوشش می‌کنیم نکته‌هایی را بیاوریم. تصور معما ریشه در این واقعیت دارد که ما با اقتدا به اسلام‌شناسان و تقلید از آنان کوشش می‌کنیم برای مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن اروپایی- مسیحی مصداقی در مواد تاریخ و تمدن اسلامی پیدا کنیم. چنین روشی به همان اندازه برای اسلام‌شناسان موجّه است

1. Adam Mez, *Die Renaissance des Islam.*
2. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien.*

که برای ما ناموجّه، زیرا آنان گریزی از به کار گرفتن چنین روشی ندارند، اما در شرایطی که ما قرار داشته‌ایم، چاره‌ای جز تقلید از آن‌ها نداشتیم. شاید نیز زمان آن رسیده باشد که به جای این‌که به دنبال کلیدی برای حلّ معما باشیم، به نوعی جا به جایی در مفرداتی دست بزنیم که پرسش با توجه به آن‌ها طرح شده است. به نظر ما، پرسش بنیادین به تمایز مبانی نظری الهیات مسیحی و دیانت اسلام برمی‌گردد و این‌که اسلام به سبب تمایزی که در مبانی نظری با الهیات مسیحی دارد، تحولی پیدا کرده که با مفاهیم و مقولاتی که از الهیات مسیحی ناشی شده است، قابل فهم نیست.

پیش از این گفتیم که اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شد، می‌توان گفت که کوشش برای secularization اسلام ــ که دست‌کم صدساله است ــ اگر بتوان گفت، «سالبهٔ به انتفاء موضوع» است، زیرا secularization اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است. در واقع، آن‌چه تاکنون، ناچار، «نوزایش اسلام» یا «اومانیسم اسلامی» خواند شده، ناظر بر آن وجه از اسلام است که این دین، «دنیا» و قلمرو «عرف» را به رسمیت شناخته است. اسلام از همان آغاز secular بود و بنابراین، امپراتوری اسلامی، در قلمرو اندیشه، با «جاهلیت» کشورهایی که اسلام را پذیرفتند، چنان گسستی ایجاد نکرد که به دنبال برقرار شدن پیوند مجدد، یعنی «نوزایش»، از سده‌های سیطرهٔ بلامنازع اقتدار اسلام به «سده‌های میانه» تعبیر کنند. چنین تفسیری از اسلام، البته، بویژه، با تاریخ و تاریخ اندیشهٔ ایران سازگاری دارد : ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت، اما همهٔ نمودهای قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایرانشهری بود، حفظ کرد. به سخن دیگر، اسلام در ایران چیرگی «قرون وسطایی» برقرار نکرد تا نیازی به «نوزایش» احساس شود. همهٔ شعر، ادب، اندیشه و دانش‌هایی که در آغاز سدهٔ پنجم از بغداد تا خراسان بزرگ، از آذربایجان تا سیستان و ورای آن‌ها شکوفا شد، به دورهٔ «جاهلی» تعلق داشت، اما جاهلی تلقّی نمی‌شد. استوار شدن شالودهٔ استقلال کشورهای اسلامی و این‌که آرمان خلافت، دولت مستعجلی بیش نبود، مبین این نکتهٔ

اساسی است که در تمدن اسلامی ادعایی از نوع آن‌چه در دنیای مسیحی، «جمهوری عیسوی» یا respublica christiana خوانده شده، نمی‌توانسته است نظریه منسجمی تدوین کند. هم‌زمان با استقلال کشورهایی که اسلام آورده بودند، بویژه در ایران تاریخ‌نویسی نیز از تاریخ کلامی- دینی به تاریخ‌نویسی خردگرای گرایش پیدا کرد. تاریخ‌نویسی مکان تکوین آگاهی «ملّی»، و پیدایش تاریخ‌نویسی به معنای استقلال هویت‌های «ملّی» بود و تردیدی نیست که این وضعیت می‌توانست با مبانی نظری اسلام سازگار باشد. تأسیس و تدوین تاریخ، در تمدن اسلامی، به خلاف مسیحیت، در نخستین سده‌ها عملی شد و تاریخ‌نویسی در پیوند با دیگر وجوه تمدن و فرهنگ آغاز دورهٔ اسلامی، به معنایی که در تمدن مسیحی، «مسیحی» بود، «اسلامی» نبود، بلکه تنها به دورهٔ اسلامی تعلق داشت.[1] سده‌هایی در تاریخ اسلام، بویژه در تاریخ ایران، که دورهٔ

---

۱. بحث دربارهٔ این مطلب نیازمند توضیح مفصلی است که در این فصل مجال ورود به آن وجود ندارد. آن‌چه در این‌جا گفته می‌شود، اجمالی از پژوهشی طولانی دربارهٔ مبانی نظری تاریخ‌نویسی در ایران است که هنوز مجال تدوین آن برای نگارنده پیش نیامده است. در این فرصت می‌توان، به عنوان مثال، به تاریخ دینوری اشاره کرد که کتاب خود را با آدم آغاز می‌کند و پس از ذکر احوال ابراهیم و اسماعیل به شرح تاریخ ایران باستان می‌پردازد. ابوحنیفه، پس از بحثی دربارهٔ خراج در روزگار انوشیروان، عبارت زیر را می‌آورد و آن‌گاه، بار دیگر، به تاریخ ایران باز می‌گردد، به حوادث پادشاهی هرمزد اشاره می‌کند و با پایان دورهٔ باستان تاریخ ایران به جنگ‌های ایران و اعراب اشاره می‌کند، بی‌آنکه تاریخ پیامبر اسلام و مبعوث شدن آن حضرت به نبوت را به طور مستقل بیاورد. به عبارت دیگر، در تاریخ دینوری، ولادت و بعثت پیامبر اسلام، حادثه‌ای تاریخی است و جالب توجه است که حتیٰ این «حادثهٔ قدسی» جایی در تاریخ «جاهلی» ایرانیان دارد و با توجه به آن توضیح داده می‌شود. تنها اشارهٔ دینوری به این حادثه در عبارت زیر خلاصه می‌شود: «پیامبر در آخر روزگار پادشاهی انوشیروان متولد شد و تا ... چهل سالگی که به پیامبری برانگیخته شد، در مکّه اقامت فرمود. از این مدت، هفت سال پادشاهی انوشیروان و نوزده سال پادشاهی هرمزد و شانزده سال پادشاهی خسرو پرویز بوده است. (کذا!) پیامبر پس از بعثت، سیزده سال در مکه اقامت کرد و سپس به مدینه هجرت فرمود و در آن هنگام، بیست و نه سال از پادشاهی خسرو پرویز گذشته بود، ده سال هم در مدینه اقامت فرموده است و آن حضرت ــ که درود و سلام فراوان بر او و خاندانش باد ــ پس از کشته شدن خسرو پرویز رحلت کرد و هنگام مرگ، عمر ایشان شصت و سه بود.» ابوحنیفه احمد دینوری، *اخبارالطوال*، ص. ۳-۱۰۲. طبری نیز مانند دینوری ضمن ذکر تاریخ شهریاری

«نوزایش»، «عصر زرین فرهنگ ایران» و «اومانیسم» خوانده شده، مبین این نکته است که اسلام، در نخستین سده‌ها، «سده‌های میانهٔ» خود را ایجاد نکرد، اما این سخن به معنای آن نیست که اگر بخواهیم مفاهیم اروپایی- مسیحی را برای تقریب به ذهن به کار بگیریم، اسلام فاقد «سده‌های میانه» است.

دیانت اسلام، به گونه‌ای که در قلمرو حکومت‌های «ملّی» استقرار پیدا کرد، دین secular و با «نوزایش» نخستین سده‌ها سازگار بود، اما در تحول تاریخی، تفسیری از اسلام عرضه شد که قوّتِ دنیوی اسلام را به ضعفِ دنیاگریزی آن تبدیل کرد، یعنی این‌که تحول اندیشهٔ دینی از تعادل میان دین و دنیا در آغاز به عدم تعادلی به نفع آخرت میل کرد و دیانتی که در آغاز secular بود، در جهت خلاف بسط آن تحول پیدا کرد. در این تحول، نقش «صوفیان که به متفکران قوم تبدیل شدند» و اندیشهٔ دینی مسیحی که با زندگی زاهدانهٔ آنان سازگاری داشت، اساسی بود و بدین سان، به تعبیری که اسلام‌شناس اسپانیایی به کار گرفته است، «اسلام نصرانی» تدوین شد.[1] انحطاط عرفان و سیطرهٔ عرفان زاهدانه و جمع آن با وجوهی از اندیشهٔ قشری شریعت که امام محمد غزالی یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان آن بود، پیکار او با جنبه‌های عقلانی اندیشهٔ فلسفی که از ابونصر فارابی تا ابن‌سینا در ایران به جریانی تنومند تبدیل شده بود و البته، زمینه‌های تاریخی- اجتماعی این دگرگونی‌ها که چیرگی ترکان و یورش مغولان فراهم آورده بود، به تدریج، اسلام را به دیانتی تبدیل کرد که باید آن را dis-secular یا با اصطلاحی که در مورد مسیحیت به کار گرفته شده، اسلام «قدسانی» نامید.[2]

انوشیروان دربارهٔ تولد پیامبر اسلام می‌نویسد: «تولد پیامبر خدا ... به روزگار کسریٰ انوشیروان ... به سال چهل و دوم پادشاهی کسریٰ بود.» محمد بن جریر طبری، *تاریخ الرسل و الملوک*، ج. دوم، ص. ۷۰۶.

۱. این مفهوم را از عنوان کتاب پژوهشگر اسپانیایی دربارهٔ عرفان نظری ابن‌عربی گرفته‌ایم.
Miquel Asín Palacios, *El Islam christianizado*

۲. در این مقام، اشارهٔ ما به وجهی از عرفان زاهدانه است که با دیانت قشری و خردستیز سازگاری داشت و از مجرای آن فهمیده و تفسیر می‌شد. نمایندگان برجستهٔ جریان عاشقانه در عرفان ایرانی از اسلام تلقی یکسره متفاوتی داشتند: اینان بر بسیاری از جنبه‌های زندگی عرفی تأکید ویژه‌ای می‌ورزیدند و حتیٰ خردستیزی آنان از لون دیگری

تردیدی نیست که این تفسیر «قدسانی» یکباره عرضه نشد، بلکه در ایران، به طور عمده، با امام محمد غزالی آغاز و با یورش مغولان و پی‌آمدهایی که این حادثهٔ پراهمیت در قلمرو نظر و عمل داشت، به جریان عمدهٔ اندیشهٔ دینی در اسلام ایرانی تبدیل شد. مقدمات ایجاد ترکیبی از تشیع- تصوف- سلطنت نیز که به دنبال برآمدن صفویان به مذهب مختار تبدیل شد، در فاصلهٔ یورش مغولان تا آغاز عصر صفوی فراهم آمد و البته، بیشتر از آن‌که در قلمرو علوم شریعت

بود. شمس تبریزی یکی از درخشان‌ترین ستارگان آسمان عرفان عاشقانه بود و او در این تفسیر تا جایی پیش می‌رود که گاه، به گفتهٔ خود، «در سخن پیامبر می‌پیچد». او به مناسبتی به حدیثی از پیامبر اسلام اشاره می‌کند که در آن «دنیا زندان مؤمن» خوانده شده است. شمس برمی‌آشوبد و می‌گوید: «در هیچ حدیث پیغامبر نپیچیدم، الاّ در این حدیث که "الدّنیا سِجْنُ المؤمن". چو من هیچ سجن نمی‌بینم، می‌گویم سجن کو؟» شمس تبریزی، *مقالات*، ص. ۶۱۰. هم‌او، در جای دیگری، به این حدیث باز می‌گردد و این بارگامی فراتر می‌گذارد و دلیل این پیچیدن در حدیث پیامبر را آشکارا می‌گوید: «مرا از این حدیث عجب می‌آید که "الدّنیا سِجْنُ المؤمن" که من هیچ سجن ندیدم. همه خوشی دیدم؛ همه عزّت دیدم؛ همه دولت دیدم.» شمس تبریزی، همان، ص. ۳۱۷.

با چنین رویکردی، به مناسبت‌های دیگری، شمس تبریزی تفسیر خود از اسلام و معنای دعوت پیامبر را آشکار می‌کند. اگر دنیا زندان مؤمن نیست، و «رُهبانیت در اسلام وجود ندارد»، پس، عالم مکان خوشی و لذّت است و عرفان زاهدانه که خلاف تأکید پیامبر «رهبانیت» را تشویق می‌کند، «متابعت محمد» نمی‌کند. شمس می‌گوید: «آخر بنگر که آن چلّه و آن ذکر، هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسیٰ را اشارت بود: "اَرْبعینَ لَیْلَةً". متابعت محمد کجا که موسیٰ تمنای آن نیارد بردن.» شمس تبریزی، همان، ص. ۲۸۴. شمس تبریزی ذکر مدام، دنیاگریزی و رهبانیت را از تأثیرهای اسراییلیات در اسلام می‌داند و در واقع، آیین پیامبر اسلام را به صورت «آیین وسطی» می‌فهمد که اگر مبنای تفسیر آن، آیین‌های عیسیٰ و موسیٰ باشد، قابل فهم نخواهد بود. پیش از این گفتیم که اسلام دین دنیا هم هست؛ شمس این «هم» را به بهترین وجهی برجسته کرده است و می‌گوید: آیین محمد آن است که «در خلوت مباش و فرد باش! ... زن بخواه و مجرد باش!» شمس تبریزی، همان، ص. ۷۲۱. از این‌رو، اسلام شمس تبریزی مانند عرفان او کوششی برای جمع اضداد دین و دنیاست و از این‌رو، باید با توجه به مبنایی غیر از مبنای اهل زهد و دین عجایز مورد تفسیر قرار گیرد. مبنای شمس تبریزی «شادی» است که هم‌چون آب لطیف عالم را شکوفا می‌سازد، چنان‌که خود او می‌گوید: «شادی هم‌چو آب لطیف صاف به هر جا می‌رسد، در حال، شکوفهٔ عجبی می‌روید ... غم هم‌چو سیلاب سیاه به هر جا رسد، شکوفه را پژمرده کند.» شمس تبریزی، همان، ص. ۱۹۵.

دربارهٔ سوانح احوال شمس تبریزی و بویژه اندیشهٔ عرفانی او ر.ک. به پژوهش معتبر محمدعلی موحد با عنوان *شمس تبریزی*، بویژه ص. ۱۷۱ و بعد.

تأثیری داشته باشد، در قلمرو تصوف، ادبیات، اندیشهٔ سیاسی و بویژه تاریخ‌نویسی محسوس بود، زیرا علوم شرعی، به‌رغم پیوستگی‌هایی که با سیاست پیدا کرد، راه خود را دنبال می‌کرد و شریعت تا پایان دورهٔ گذار، حتیٰ پس از آن، به سبب شالودهٔ استواری که پیدا کرده بود، از آمیختگی با دیگر قلمروها بر کنار ماند. حتیٰ شاید بتوان گفت که اندیشهٔ دینی اسلام چنان از بنیاد با «قدسانیت» بیگانه بود و با جنبه‌های عرفی و دنیوی پیوستگی داشت که کوشش‌هایی که برای «عرف‌زدایی» از آن می‌شد، به آسانی نتیجه نمی‌داد.[1]

روند «قدسانی» کردن اسلام ــ یا sacralization آن ــ به خلاف علوم شرعی که توجهی اساسی به مبنای عرف داشت، زیر لوای عرفان نظری و جریان‌هایی از اندیشهٔ باطنی موفقیت‌آمیزتر بود. اسلام «قدسانی»، از طریق نوعی عرفان «سیاسی» و جریان‌های اندیشهٔ باطنی که گرایشی نیز به سیاستنامه‌نویسی داشتند، نخست، در اندیشهٔ سیاسی رسوخ پیداکرد و از آن پس نیز تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر به اندیشهٔ باطنی تمایل پیداکردند و اندیشهٔ تاریخی را با اندیشهٔ باطنی ترکیب و تفسیر کردند. پیش از این گفته شد که در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، تاریخ‌نویسی در درون اندیشهٔ خردگرای عصر زرین فرهنگ ایران تأسیس و تدوین شد، در حالی‌که با یورش مغولان و با زوال اندیشه تاریخ‌نویسی نیز از خردگرایی به اندیشهٔ باطنی گرایش پیدا کرد و با ترکیبی که تاریخ‌نویسان میان اسلام «قدسانی» و اندیشهٔ سیاسی باطنی ایجاد کردند، ضابطهٔ خرد از اندیشهٔ تاریخی کنار گذاشته شد. با توجه به آن‌چه به اجمال گفته شد، می‌توان معنای فقراتی را که بالاتر از تاریخ‌نویسان دورهٔ گذار آوردیم و بیشتر از آن، روند تحول در اندیشهٔ تاریخی سده‌های متأخر را فهمید. شاید،

---

۱. به احتمال بسیار، کوشش برای عرضه کردن تفسیری «ایدئولوژیک» از اسلام در سدهٔ اخیر را نیز باید وجهی از همین کوشش برای «عرفی‌زادیی» از اسلام به شمار آورد و در واقع، کسانی که امروزه از secularization سخن می‌گویند، آن را با ایدئولوژی‌زدایی از اسلام سیاسی خلط می‌کنند. بحث ما در این‌جا از محدودهٔ دورهٔ گذار فراتر نمی‌رود و در جلدهای آتی این کتاب به وجوه دیگری از بحث اشاره خواهیم کرد.

کوشش برای عرضه کردن تفسیر «قدسانی» از اسلام، در هیچ قلمرویی مانند تحولی که در سده‌های متأخر در اندیشهٔ تاریخی صورت گرفت، موفقیت‌آمیز نبوده باشد و از این حیث، می‌توان تاریخ «قدسانی» را با سیطرهٔ اندیشهٔ باطنی در سده‌های ششم تا نهم مقایسه کرد. رسوخ تدریجی اندیشهٔ باطنی در تاریخ‌نویسی و ترکیب آن با اندیشهٔ تاریخی، تاریخ‌نویسی دورهٔ اسلامی را در سراشیب انحطاط راند و بدین سان، اندیشهٔ تاریخی که در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، مکان آگاهی و هویت «ملّی» بود، به لامکانِ توصیفِ وهم‌آلود اعمال شاهان خودکامه‌ای تبدیل شد که کردار و پندار آنان نسبتی با آن توصیف‌ها نمی‌توانست داشته باشد. در این تاریخ‌نویسی متأخر که گفتار آن در لامکانِ اضغاثِ احلام منشیان درباری سامان می‌یابد، ذهن آشفته و زبان پرتصنّع چنان استقلالی نسبت به واقعیت تاریخی پیدا می‌کنند که اندیشهٔ تاریخی جز در لامکان توهّم نمی‌تواند سامان یابد.[1]

در نوشته‌های تاریخی ایران در سده‌های متأخر دربارهٔ جنبه‌های نظری تاریخ‌نویسی بحث چندانی نیامده است. برخی از تاریخ‌نویسان نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، مانند ابوعلی مسکویه، در آغاز کتاب خود توضیحی دربارهٔ اسلوب تاریخ‌نویسی و برخی دیگر نیز مانند ابوالفضل بیهقی، در تاریخ خود، به مناسبت‌هایی، ملاحظاتی نظری برای فهم تاریخ وارد کرده‌اند. در میان تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر، نویسندهٔ *روضة‌الصفاء* از نویسندگانی است که در دیباچهٔ کتاب خود اشارات کمابیش مفصلی را دربارهٔ سرشت تاریخ و جایگاه آن در مجموعهٔ دانش‌ها آورده که نشانه‌ای از زوال اندیشهٔ تاریخی به دنبال یورش مغولان است. با توجه به آن‌چه پیشتر دربارهٔ کوشش تاریخ‌نویسان برای عرضه

۱. پیش از آنکه تاریخ‌نویسی یکسره در این لامکان هبوط کند، ابوالفضل بیهقی به خطر تسلیم شدن به گرایش‌های عوام‌زده هشدار داده و نوشته بود که «بیشتر مردم عامّه آن‌اند که باطلِ ممتنع را دوست‌تر دارند، چون اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا که احمقی هنگامه سازد و گروهی هم‌چون او گرد آیند ... و آن‌چه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادانان را چون شب بر ایشان خوانند.» ابوالفضل بیهقی، همان، ج. سوم، ص. ۱۰۹۹.

کردن ترکیبی از اندیشهٔ باطنی و نظریهٔ سلطنت با تکیه بر تفسیر قدسانی اسلام گفته شد، می‌توان با نظری به این دیباچه آبشخورهای نظریهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان و نقطهٔ عطف زوال اندیشهٔ تاریخی را بازیافت. در عصر زرین فرهنگ ایران، «خرد» به ضابطه‌ای در همهٔ عرصه‌های حیات اجتماعی و نظریه‌پردازی از جمله تاریخ‌نویسی تبدیل شد. در حوزهٔ تمدن اروپایی-مسیحی، این اسلوب تاریخ‌نویسی تنها زمانی ممکن شد که کشورهای اروپایی سده‌های میانه را پست سر گذاشته و با جنبش «نوزایش»، بخشی از فرهنگ «جاهلی» رُم را احیا کرده بودند. در دورهٔ اسلامی، بویژه در ایران، ضابطهٔ خرد توانست در کنار شرع، استقلالی پیدا کند و در نظریه‌پردازی، خرد چونان ضابطهٔ بنیادین به شمار آید. پیش از این اشاره کردیم که با انحطاط تاریخی ایران و تحولی در تأمل نظری که از آن به زوال اندیشه تعبیر می‌کنیم، مفهوم بنیادین خرد جای خود را به ضابطه‌هایی داد که در تاریخ اندیشهٔ اروپایی-مسیحی آن‌ها را از ویژگی‌های اندیشهٔ «قرون وسطایی» دانسته‌اند. در دیباچهٔ کتاب *روضة‌الصفاء* دربارهٔ فواید تاریخ و شرایط تاریخ‌نویس اشاره‌های صریح و روشنگری به این سیر آمده است و با تکیه بر آن می‌توان و تحول دوگانهٔ اندیشه در اروپا و جهان اسلام که در خلاف جهت یکدیگر و با ویژگی‌های متفاوتی انجام شد، فهمید.

ارسطو تاریخ را به سبب این‌که موضوع آن کلیات نیست،[1] شاخه‌ای از دانش‌های نظری نمی‌دانست و همین نظر در سده‌های میانه نیز رواج داشت. تاریخ‌نویس، بر حسب معمول، شرح وقایعی را که به چشم خود دیده بود، می‌نوشت یا از کسانی نقل می‌کرد که گواه عینی آن حوادث و در عین حال، راستگو بودند. بدین سان، دانسته‌های تاریخ‌نویس دانشی باواسطه به شمار می‌آمد و تابع احکام علوم نقلی بود. تاریخ‌نویس لهستانی، کریشتُف پومیان، به تفصیل توضیح داده است که آغاز تاریخ‌نویسی جدید، در کشورهای اروپایی، با

1. Aristote, *Poétique*, 1151 b, 1-11.

«انقلاب» در معرفت‌شناسی علوم جدید، در فاصلهٔ سده‌های شانزدهم و هفدهم، و گذار از «عالم بسته» به «جهان بی‌نهایت» هم‌زمان بود که علم را از دانش داده‌های حسّی و بلاواسطه به بازسازی امور باواسطه تبدیل کرد.[1] پی‌آمدهای این «انقلاب علمی» در تاریخ‌نویسی اروپایی موضوع بحث ما نیست، اما همین قدر اشاره می‌کنیم که در آغاز سده‌های میانهٔ کشورهای اروپایی- مسیحی تاریخ دانشی نقلی بود و با دگرگونی‌هایی که در قلمرو معرفت‌شناسی در آغاز دوران جدید صورت گرفت، مبانی نظری تاریخ نیز دستخوش تغییرهای جدّی شد. تحولی که در عصر زرین فرهنگ ایران در قلمرو تاریخ‌نویسی صورت گرفت، در مقایسه با تاریخ‌نویسی کشورهای اروپایی- مسیحی خلاف‌آمد عادت بود و در این مورد نیز ویژگی‌های «قرون وسطایی» در مبانی تاریخ‌نویسی به دنبال «نوزایش» آن پدیدار شد. با تکیه بر آن‌چه پیشتر دربارهٔ جنبش خردگرای نخستین سده‌های اسلامی و تکوین مبانی عقلانی در تاریخ‌نویسی گفته شد، اینک می‌توان معنای دیدگاه‌های خردستیزانهٔ تاریخ‌نویسان در سیاست و نیز مبانی نظری تاریخ‌نویسی را فهمید. از این حیث، دیباچهٔ میرخواند بر *روضة‌الصفاء* که به خلاف نویسندگان سده‌های نخستین، تاریخ را علمی مبتنی بر مسموعات می‌داند، جالب توجه است. او می‌نویسد :

> معرفت اشیاء از طریق عقل و حس میسر می‌شود و از جمله محسوسات، بعضی مشاهدات و بعضی دیگر مسموعات است؛ و بر خداوندان عقول روشن شده است که احوال عالم را ... به طریق عقل معلوم نتوان کرد و نیز محال است شخصی واحد از افراد بشری چندان که مدّت بقای عالم است، واقعات و احوالات عالمیان را مشاهده کند ... پس، طریق شناختن احوال عالم و عالمیان و اوضاع و اطوار ایشان طریق تأمل باشد، در علم تاریخ که مبتنی بر مسموعات است و هیچ علمی دیگر غالباً متکفل این معنیٰ نیست.[2]

---

1. Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*, p. 148 sq.

۲. محمد بن خاوند شاه بلخی، *تاریخ روضة‌الصفا*، ج. نخست، ص. ۱۰. یادآوری می‌کنیم که

«فن تاریخ» از دانش‌های عقلی نیست که بتوان آن را با ضابطه‌های علوم عقلی سنجید، بلکه مانند همهٔ دانش‌های مبتنی بر نقل، بر مسموعات تکیه دارد. تاریخ‌نویس گذشته را با توجه به اسناد و مدارک و با ضابطه‌های پژوهش علمی، بازسازی نمی‌کند، بلکه مانند اهل حدیث، کوشش می‌کند تا «اقوال مختلفه» را «موافق روایات ثِقَه» گردآوری کند و «مختار» را از «مردود و کاذب» و «حق» را از «باطل» تمیز دهد. میرخواند هیچ علمی را به اندازهٔ «فن تاریخ» مبتنی بر مسموعات نمی‌داند و همین ویژگی «فن تاریخ» آن را به دانشی سهل‌الوصول تبدیل می‌کند، چنان‌که در بیان «فایدهٔ چهارم» از فواید تاریخ می‌نویسد:

تاریخ با وجود کثرت فواید سهل‌المآخذ است و در استحصال آن زیاده کُلفت و مشقتی نیست و مبنای آن بر حفظ است و بس؛ و چون کسی وقایع گذشتگان را محافظت نماید و به مطالعهٔ آن مشغول گردد و در نیل آمال و اَمانی به تتبع اوقات صرف کند، زودتر به مطالب و مقصود فائز گردد.[۱]

آن‌چه دربارهٔ نسبت تاریخ با علوم نقلی گفته شد، نیازمند توضیح مختصری است، هرچند که تفصیل این مطلب را نمی‌توان در این مجمل آورد. تردیدی نیست که تاریخ‌نویسی، به گونه‌ای که در ایران دورهٔ اسلامی فهمیده می‌شد، به هر حال در قلمرو علوم نقلی قرار داشت و به لحاظ مبنای معرفت‌شناسی «الگوی گفتاری» علم حدیث را دنبال می‌کرد. بدیهی است که این سخن حتیٰ دربارهٔ اسلوب تاریخ‌نویسی عصر زرین فرهنگ ایران نیز راست می‌آید، چنان‌که ابوالفضل بیهقی در جاهایی از تاریخ خود برای تبیین اسلوب تاریخ‌نویسی برخی از اصطلاحات علم حدیث را به کار می‌گیرد. بیهقی می‌نویسد:

و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام این قدر بکرده‌ام تا آن‌چه

برخی از فقراتی را که از تاریخ روضة‌الصفا در این بخش می‌آوریم، خود میرخواند به نقل از تاریخ‌نویسان متقدم آورده است، اما این فصل جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست.

۱. همان‌جا.

نویسم یا از معاینه من است یا از سماعِ درست از مردی ثِقَه.[۱]
بیهقی به مناسبت دیگری با نقل سخنی از خواجه بوسعید عبدالغفّار فاخر بن شریف، او را «آن ثِقَه» می‌خواند و می‌افزاید که «او آن ثقه است که هر چیزی که خرد و فضل وی آن را مِسجِل کرد، به هیچ گواه حاجت نیاید».[۲] بیهقی، به عنوان تاریخ‌نویس دورهٔ قدیم، به ضرورت، اندیشهٔ تاریخی خود را در محدودهٔ معرفت‌شناسی علوم اسلامی سامان می‌داد و منطق آن علوم را دنبال می‌کرد، اما او که مانند همهٔ اندیشمندان عصر زرین فرهنگ ایران، دیانت را فلسفی و نقل را عقلی می‌فهمد، ضابطهٔ اخبار تاریخی را خرد می‌داند. بر عکس، «عقلی» که در نوشتهٔ میرخواند ضابطهٔ تمیز «حق از باطل» است، عقل «عُقَلایی» اهل نقل است و نباید آن را با «عقل» در عرف اهل نظر اشتباه کرد. میرخواند «عقل» را عین «تجربهٔ» حُسن و قبح می‌داند و برای آن دو، سه مرتبه قائل می‌شود. مرتبهٔ نخست عقل یا تجربهٔ مستقیم، به عنوان برترین مرتبهٔ تجربه، آن است که شخصی «مباشر امری باشد که نفع و ضرر» آن به خود او عاید می‌شود. دیگر آن‌که «دیگری واقعه را مشاهده کند که نیک و بد آن راجع به صاحب واقعه شود»، اما در مرتبهٔ سوم شخص از راه مسموعات به احوال گذشتگان اطلاع پیدا می‌کند و آن را راهنمای عمل خود قرار می‌دهد.[۳] بدین سان، «فن تاریخ» و تجربهٔ تاریخی بیشتر از آن‌که ناظر بر فهم معنای گذشته بر مبنای اندیشهٔ تاریخی و با ضابطهٔ عقل باشد، به «سبب زیادتیِ عقلِ» عملی «و وسیلهٔ ازدیاد فضل و واسطهٔ صحت رأی و تدبیر است». مهم‌ترین فایدهٔ «فن تاریخ»، به عنوان دانشی برای اطلاع از احوال گذشتگان، آموختن درس عبرت از رویدادهای گذشته است و

۱. ابوالفضل بیهقی، همان، ج. سوم، ص. ۱۱۰۰. این نکته نیز شایان توجه است که «مرد ثقه»ای که بیهقی در این مورد از او یاد می‌کند، ابوریحان بیرونی است و بیهقی دربارهٔ او می‌نویسد که «در عصر او چون او دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی». بیهقی در دنبالهٔ مطلب دربارهٔ رویکرد خود به تاریخ می‌افزاید که «این دراز از آن دادم تا مقرر گردد که من در این تاریخ چون احتیاط می‌کنم». همان‌جا.
۲. ابوالفضل بیهقی، همان، ص. ۱۶۳.
۳. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۱۱.

اطلاع از «اخبار و تواریخ» موجب می‌شود که شخص با اطلاع از سختی‌هایی که گذشتگان تحمل کرده‌اند، اهمیت صبر و نیل به ظفر را دریابد و بداند که «این دو مرتبه اشرف مراتب اصفیا و اتقیاست».[۱] میرخواند در بیان «فواید تاریخ» با برجسته کردن جنبه‌های عملی آن، اطلاع از تاریخ را مایهٔ تسکین در برابر ناملایمات می‌داند، زیرا حوادث تاریخی پیوسته تکرار می‌شوند و اطلاع بر حوادث گذشته می‌تواند نه در فهم حوادث آینده، بلکه در صبر بر شداید حال مؤثر باشد. او می‌نویسد: از فواید تاریخ

> آن‌که ضمایر اصحاب اقتدار و اختیار در وقوع قضایای هایله و حوادث مشکله به سبب مطالعهٔ این فن مطمئن برقرار ماند. چه اگر ناگاه از مقتضیات فلکی صعوبتی روی نماید، امید فتح و کشف منقطع نگردانند، زیرا که در زمان سالفه بسیار بوده است که واقعهٔ عُظمیٰ و داهیهٔ کبریٰ دست داده و از محض عنایت کردگار با سهل وجهی گذشته است.[۲]

«فن تاریخ» از نظر اسلوب و روش در شمار دانش‌های نقلی است، اما به لحاظ مضمون که ناظر بر شرح حوادث و وقایع دولت‌ها و انقلابات گذشته است، هم‌چون ذیلی بر سیاستنامه‌نویسی و دانش سیاسی است و «هیچ طایفه‌ای بدین علم محتاج‌تر از ارباب فرمان نیستند»،[۳] هم‌چنان‌که همهٔ بزرگان را نیز می‌تواند به کار آید.

> اساطین سلاطین و: پادشاهان باداد و دین و ارکان دولت و اعیان مکنت را از دانستن غرایب انقلابات و عجایب تحولات که این فن شریف مخبر از آن است، بر قدرت قاهرهٔ حضرت مالک‌الملک، عَظُمَ سُلطانُه، اطلاع زیاده شود و بنا بر آن‌که از تغییرات حالات گذشتگان چون متذکر گردند که نعمت و نقمت و محبت را چندان بقایی نیست، از تعاقب اقبال مغرور و تواتر ادبار ملول و محزون نگردند.[۴]

---

۱. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۱۲.
۲. همان‌جا.
۳. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۱۳.
۴. همان‌جا.

نظریهٔ تکرار حوادث و وقایع تاریخی موجب شده است که تاریخ به علم اخلاق و سیاست عملی دوره‌های گذشته تبدیل شود و به این اعتبار «فن تاریخ»، دانش اطلاع از حوادثی است که نتیجهٔ اخلاقی دارد و اسوه‌هایی را می‌آموزد که بزرگان، قدرتمندان و پادشاهان.نمی‌توانند از آن بی‌نیاز باشند. میرخواند، مانند دیگر تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر، مصالح و مفاسد نظام عالم و انتظام امور را وابسته به وجود پادشاهان و حسن تدبیر آنان می‌داند و بر آن است که «ایشان را از معرفت حوادث و وقایع مَلِکی و مکاید حروب و تدابیر اصحاب رای چاره‌ای نباشد».[1] وانگهی، چون پادشاهان

> در این فن تأمل فرمایند و محصول مهمات و جریان امور ملوک سالفه و حکام گذشته به مسامع ایشان رسد، در محاسن اخلاق و عدل و رأفت و رعیت‌پروری و آن‌چه سبب بقای مملکت‌داری است،کوشش نمایند ... و حکام و امرا پیوسته به حفظ مصالح ملک مبتلا باشند و افکار ایشان به استغراق آن مهمات ملول و افگار بوده و استراحت و آسایش این طبقهٔ رفیع‌المکان به استماع حکایات و تواریخ تواند بود.[2]

از مهم‌ترین پی‌آمدهای «فن تاریخ»، به عنوان مکان تحقق اسوه‌های اخلاقی و سیاسی درگذشته، دگردیسی تاریخ‌نویس از تبیین‌کنندهٔ معنای تحول تاریخی به سیاستنامه‌نویس اخلاقی است. به نظر میرخواند «تاریخ» دانش توضیح معنای حوادث گذشته نیست، بلکه مکان تحقق اسوه‌های اخلاقی است و از آن‌جاکه «فن تاریخ» عبرت‌هایی را عرضه می‌کندکه باید سرمشق خوانندگان او قرارگیرد، لاجرم، تاریخ‌نویس باید «شرایطی راکه در تدوین تاریخ از آن‌ها چاره نیست»، رعایت کندکه «پاک‌دینی» در رأس آن‌ها قرار دارد.

> تاریخ‌نویس باید که سالم‌العقیده و پاکْ‌مذهب باشد، چه بعضی بدمذهبان، چون طُغاةِ خوارج و غُلاةِ روافض، قصص و آثار

۱. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۴-۱۳.
۲. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۱۴.

ناپسندیده بر صحابه و تابعین بسته‌اند و سخنان مشهور و مهجور و مردود و مقبول در تألیفات خود ایراد کرده‌اند و مردم را فریب داده‌اند.[۱]

بدین سان، تاریخ‌نویسی در سده‌های متأخر با از دست دادن استقلال نسبی خود که در عصر زرین فرهنگ ایران پیداکرده بود، به تهذیب اخلاق تبدیل شد و نویسندگانی مانند میرخواند نیز تاریخ‌نویس را محدثی می‌دانند که به جای تبیین واقعیت حوادث تاریخی یا دست‌کم، گزارش بی‌طرفانهٔ آن‌ها با اسلوب تاریخی، بباید حوادث تاریخی را مانند محدث و در محدودهٔ عقیدهٔ سالم و مذهب پاک خود با توجه به ضابطهٔ اخلاق عمومی برگزیند و گزارش کند. با تبدیل شدن تاریخ به بخشی از تهذیب اخلاق و با کاربرد اسلوب علوم نقلی، ضابطهٔ «احتیاط» در تاریخ‌نویسی و این‌که به گفتهٔ ابوالفضل بیهقی «در تاریخ محابا نیست»، جای خود را به تاریخی می‌سپارد که در آن جز برای حوادثی که با اخلاق عجایز نویسندگان متأخر سازگار باشد، جایی وجود ندارد. از این‌رو، تاریخ‌نویس حقیقت واقعهٔ تاریخی را گزارش نمی‌کند، بلکه آن را در محدودهٔ تنگ آرمان اخلاقی خود جای می‌دهد. ابوالفضل بیهقی «تاریخ پایه‌ای» می‌نوشت و آن را از «لونی دیگر» می‌خواست و از آن‌جاکه تنها تاریخ را ضابطهٔ حادثهٔ تاریخی می‌دانست، کوچک‌ترین تصرفی را در گزارش آن جایز نمی‌دید. او می‌نویسد:

> و مرا چاره نیست از باز نمودن چنین حال‌ها که از این، بیداری افزاید و تاریخ به راه راست برود که روا نیست در تاریخ تخسیر و تحریف و تقتیر و تبذیر کردن.[۲]

غایت تاریخ در نظر ابوالفضل بیهقی «بیداری» بود که راه «آگاهی ملّی» را هموار می‌کرد و او این بیداری را چنان‌که خود می‌گفت، «سترگ کاری» می‌دانست و از

---

۱. محمد بن خاوند شاه، همان، ج. نخست، ص. ۱۵.
۲. بیهقی، همان، ج. دوم، ص. ۶۷۸.

این‌رو، اگرچه تاریخ سلطان مسعود را می‌نوشت، اما آن‌جا که گسسته‌خردی مخدوم، او را به کارهای عبث می‌راند، دلِ تاریخ‌نویس بیداری از او به خشم می‌آمد و بر او می‌خروشید. او، در جایی از *تاریخ بیهقی*، دربارهٔ تعرض سپاهیان به مردم آمل، مال خواستن امیرمسعود از آنان، بی‌رسمی‌هایی که بر آملیان رفت و پی‌آمدهای این واقعه ــ که «بدنامی سخت بزرگ [از آن] حاصل شد» ــ به دنبال گزارش واقعه، عبارت زیر را می‌افزاید:

> اما هم بایستی که امیر ... در چنین ابواب تثبّت فرمودی. و سخت دشوار است بر من که بر قلم من چنین سخن می‌رود و لٰکن چه چاره است؟ در تاریخ محابا نیست. آنان که با ما به آمل بودند، اگر این فصول بخوانند و داد خواهند داد، بگویند آن‌چه من بنبشتم، به رسم است.[1]

غایت ابوالفضل بیهقی نوشتن «تاریخ پایه‌ای» بود و این تاریخ که با دروغ و فسانه و بیشتر از آن با اضغاثِ احلام تاریخ نویسان متأخر نسبتی نداشت، تاریخ «بی‌محابا» و تاریخ «به رسم» و تاریخ «بیداری» بود.

این نکته را پیش از این گفته بودیم که اندیشهٔ سیاسی منحنی زوال اندیشه در ایران را دنبال می‌کرد و در این فصل نیز به اجمال اشاره کردیم که این ارزیابی را می‌توان به اندیشهٔ تاریخی در ایران تعمیم داد. اندیشهٔ تاریخی، مانند همهٔ وجوه اندیشه در ایران، به دنبال یورش مغولان، به تدریج، جنبه‌های خردورزانه را از دست داد و با تصوفی که بیش از پیش به ابتذال میل کرده بود،[2] درآمیخت. این تصوف زاهدانه، به خلاف عرفان عاشقانهٔ شمس تبریزی، به عنوان مثال، که

۱. بیهقی، همان، ج. دوم، ص. ۶۸۶.

۲. از ابوالحسن بوشَنگی «پرسیدند از تصوف. گفت: "امروز اسمی است و مسمّیٰ نه و پیش از این حقیقتی بود، بی‌اسم".» فریدالدین عطار، *تذکرة‌الاولیاء*، ص. ۵۲۲. منوچهر مرتضوی با نقل سخن این عارف ــ که به سال ۳۴۸ درگذشته است ــ می‌نویسد «که ابتذال و فساد از قرن سوم و چهارم در تصوف راه یافته بود.» مرتضوی، *مکتب حافظ*، ص. ۲۱.

«تقلید» را «مایهٔ هر فسادی در عالم» می‌دانست،[1] به دَرَکاتی هبوط کرد که جنید بغدادی به مریدان می‌گفت:

نشاید که مریدان را چیزی آموزند، مگر آن‌که در نماز بدان محتاج باشند و "فاتحه" و "قُلْ هُوَ اللهُ اَحَد" تمام است. و هر مریدی که زن کند و علم نویسد، از وی هیچ نیاید![2]

دو سده‌ای پیش از یورش مغولان، با تثبیت روایت قشری دیانت و جمعی که میان دین عجایز و تصوف زاهدانه پیدا شد، ظاهر دیانت جای دریافت خردگرای از آن را گرفت و بدین سان، همهٔ دستاوردهای «نوزایش» عصر زرین فرهنگ ایران، پیش از آن‌که با یورش مغولان ضربه‌های کاری بر پیکر آن فرود آید، بر اثر دگرگونی‌های درونی و جا به جایی در آرایش نیروهای فرهنگی و پایداری «ملّی» بر باد فنا رفت. سده‌ای پیش از یورش مغولان، به تدریج، از شدت پیکار میان خردورزی و خردستیزیِ نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی کاسته شد و یگانه پیکاری که برای آیندهٔ تاریخ فرهنگ و تمدن ایران اهمیتی داشت، پیکار میان گروه‌های صوفیان یا، چنان‌که حافظ می‌گفت، جدالِ «مریدِ جامِ می» با «شیخِ جام» بود که میانجی دیگری جز «باد صبا» نمی‌توانست داشته باشد.[3] در واقع، این پیکار که تا سده‌ای پس از یورش مغولان ادامه پیداکرد، در سده‌های انحطاط تاریخی ایران، جانشین پیکار میان عقل و دین عجایز عصر زرین فرهنگ ایران شد. همهٔ جنبه‌های نقادانه و خردورزانهٔ حیات اجتماعی و تاریخ که بخشی از میراث خردگرایی ایران در نخستین سده‌های اسلامی بود، پناهگاهی در عرفان عاشقانه و بویژه در شعر شاعرانی یافت که اگرچه به ضرورت، عارف به معنای

۱. «هر فسادی که در عالم افتاد، از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید.» شمس تبریزی، همان، ص. ۱۶۱.

۲. فریدالدین عطار، *تذکرةالاولیا*، ج. دوم، ص. ۲۶. ذوالنون نیز به یکی از مریدان که از او وصیتی طلب کرد، گفت: «ترا سه وصیت می‌کنم. یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد. وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده‌ای فراموش کنی و هر چه نبشته‌ای، بشویی تا حجاب برخیزد.» عطار، همان، ج. نخست، ص. ۳۰۸

۳. حافظ می‌گوید:

حافظ مرید جام می‌است، ای صبابرو وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

دقیق کلمه نبودند، اما اندیشهٔ خود را با سود جستن از زبان عرفان بیان می‌کردند. با توجه به آن‌چه در این فصل به اختصار دربارهٔ تاریخ‌نویسی سده‌های متأخر گفته شد، می‌توان دو نکتهٔ پراهمیت برای تبیین دگرگونی‌های آتی تاریخ ایران و نظریهٔ انحطاط آن را برجسته کرد. از سویی، تاریخ‌نویسی با تأثیری که از عرفان مبتذل متأخر پذیرفته بود، کوششی بی‌سابقه در جهت قدسانی کردن اندیشهٔ سیاسی کرد و از سوی دیگر، اندیشهٔ تاریخی از جنبه‌های خردگرای عصر زرین فرهنگ ایران خالی شد و چنان‌که بر پایهٔ فقراتی از *تاریخ روضة‌الصفا* گفته شد، نویسندگان متأخر از نظر روش‌شناسی همهٔ دستاوردهای تاریخ خردگرای نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی ایران را تصفیه کردند. به نظر می‌رسد که به دنبال زوال اندیشه، تاریخ‌نویسان ایرانی دورهٔ گذار که همراه با عارفان مبتذل و متولیان دین عجایز به متفکران قوم تبدیل شده بودند، خود فرآوردهٔ زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران بودند و در عین حال، بیش از پیش، راه هبوط شتابان کشور را نیز هموار می‌کردند. در خاتمهٔ این جلد، بار دیگر، به برخی از این اشاره‌ها باز خواهیم گشت، اما پیش از آن باید اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار را مورد بررسی قرار دهیم.

فصل ششم

اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار

در دورهٔ گذار، به‌گونه‌ای در فصل پیش گفته شد، تاریخ‌نویسان نقشی پراهمیت در تحول اندیشه در ایران ایفا کردند. زوال اندیشهٔ سیاسی و تصلب سنت در قلمرو اندیشهٔ سیاسی به مرتبه‌ای رسیده بود که در درون جریان‌های اندیشهٔ سیاسی تحولی صورت نمی‌گرفت و پیوندهای سیاستنامه‌نویسی، به دنبال یورش مغولان و با برآمدن صفویان، چنان از واقعیت‌های نظر و عمل ایرانیان گسسته بود که تجدید آن امری محال می‌نمود. پیش از این گفته بودیم که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران تا فراهم آمدن زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی، بر پایهٔ خاستگاه‌های سه‌گانهٔ فلسفهٔ یونانی، اندیشهٔ ایرانشهری و کتاب و سنت اسلامی، سه جریان عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی، سیاستنامه‌نویسی و شریعتنامه‌نویسی به وجود آمد و در تحول تاریخی اندیشهٔ سیاسی، سیاستنامه‌نویسی که خاستگاه آن اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و نظریهٔ شاهی آرمانی ایران باستان بود، به جریان عمده و غالب تبدیل شد و دو جریان دیگر به سیاستنامه‌نویسی میل کردند و در آن حل شدند.[1] در ادامهٔ پژوهشی که نگارنده آغاز کرده بود، در فرصت دیگری این نکته را نیز برجسته کرده است که چگونه، از سویی، در سده‌های میانهٔ متأخر ایران‌زمین، فلسفهٔ سیاسی که کوششی خردورزانه برای عرضه کردن دریافتی از سیاست بود، در برابر جاذبهٔ جریان

---

۱. ر.ک. اثر دیگر نگارنده با عنوانِ *درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*، ص. ۲۹-۱.

سیاستنامه‌نویسی نتوانست پایداری کند و به تدریج در آن جریان حل شد و یگانه کوشش برای بنیادگذاری نظریهٔ سیاسی خردورزانه استقلال مبانی خود را از دست داد و به جزئی از نظریهٔ سیاسی سلطنت مطلقه تبدیل شد[۱] و از سوی دیگر، نظریهٔ شاهی آرمانی نیز به نوبهٔ خود در تحول سیاستنامه‌نویسی در ایران به نوعی از نظریهٔ سلطنت مطلقه تبدیل شد.[۲] بر پایهٔ نتایج پژوهش‌های سه دفتری که پیش از این در دسترس خوانندگان قرار گرفته است، می‌توان به اجمال گفت که در آغاز دورهٔ گذار، یگانه جریان اندیشهٔ سیاسی در ایران که می‌توانست اهمیتی داشته باشد، سیاستنامه‌نویسی بود و دو جریان دیگر ــ بویژه فلسفهٔ سیاسی که در تاریخ اندیشه در ایران از اهمیتی نسبی برخوردار بود ــ یکسره اعتبار خود را از دست داده بودند. اگرچه زمینه‌های تدوین ترکیبی از نظریهٔ سلطنت، تشیع و تصوف، در سده‌های پس از یورش مغولان تا برآمدن صفویان فراهم آمده بود، اما با فرمانروایی صفویان و زیر لوای قدرت سیاسی به اندیشهٔ رایج حکومتی تبدیل شد.

سه سدهٔ دورهٔ گذار، در ایران، عثمانی و اروپا عصر دگرگونی‌های ژرف تاریخی بود، اما در قلمرو اندیشهٔ سیاسی در ایران به نوشته‌ای که از اهمیتی نسبی برخوردار باشد، برنمی‌خوریم. در جای دیگری گفته خواهد شد که در این سُه سده اروپا به میدان دگرگونی‌های بنیادین تجدّدخواهی تبدیل شد و اندیشهٔ سیاسی به عنوان یکی از ستون‌های استوار دگرگونی سامان سیاسی کشورهای غربی و مناسبات با کشورهای دیگر بسطی پیدا کرد که در تاریخ بی‌سابقه بود. این نکته برای فهم تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین در قیاس با تحول آن در ایران دارای اهمیت ویژه‌ای است که تأمّلات حکمای الهی سده‌های میانه شالودهٔ دگرگونی‌های عمده‌ای را فراهم آورد و گسست از سده‌های میانه، **گسستی در تداوم** بود، زیرا جنبش «نوزایش» چنان‌که از نام آن برمی‌آید، تولدی **دیگر** بود و آن جز با **تولدی** که پیش از آن در فاصلهٔ آغاز هزارهٔ دوم و پایان سده‌های میانهٔ

۱. تفصیل این بحث را نگارنده در *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران* آورده است.
۲. ر.ک. اثر دیگر نگارنده با عنوانِ *خواجه نظام‌الملک*.

متأخر صورت گرفته بود، امکان‌پذیر نمی‌شد. آن‌چه در دورهٔ «روشنگری» دربارهٔ انحطاط سده‌های میانهٔ متأخر گفته شده است، در بهترین حالت، جز بر ظاهر آن دلالت نمی‌کند، در حالی‌که بر پایهٔ دستاوردهای پژوهش‌های جدید می‌دانیم که دست‌کم، تداخلی میان اندیشهٔ واپسین سدهٔ سده‌های میانه و نخستین سدهٔ دورهٔ نوزایش وجود داشت و تمیز عناصر سده‌های میانه‌ای از نوزایشی امکان‌پذیر نمی‌بوده است. ایضاح و تبیین این تداوم در تاریخ اندیشهٔ غربی، حتیٰ ورای گسست‌های آن و شاید بتوان گفت، به‌رغم آن گسست‌ها، برای ما که به تاریخ اندیشه در ایران نظر داریم، دارای اهمیتی اساسی است و می‌تواند پرتوی بر توضیح برخی از زوایای تاریک تاریخ اندیشه در ایران بیفکند. معنای «گسستِ در تداوم» در تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین آن است که سنت، دستخوش چنان تصلّبی نشد که گسست جز در بیرون سنت و با نسخ آن امکان‌پذیر نباشد، بلکه برعکس، در واپسین سده‌های میانه، بویژه با «نوزایش سدهٔ دوازدهم و سیزدهم»، زمینه‌های تحولی در سنت و تجدید آن فراهم آمد و چنان‌که دربارهٔ جدال با سنت در نخستین جلد *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* گفته خواهد شد، راه دگرگونی‌های بنیادین و تأملات جدید در درون سنت هموار شد.[۱]

در کشورهای اروپایی، در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، پیدا شدن نسخه‌ای از *سیاست* ارسطو و ترجمهٔ آن به زبان لاتینی و شرح‌هایی که بر آن نوشته شد، بازگشت به منابع حقوق رُمی و تحولات در الهیات مسیحی زمینهٔ مناسبی برای تأسیس اندیشهٔ سیاسی نوآیینی فراهم آورد؛ بازگشت به سنت، راه تجدید آن را هموارکرد و تجدید سنت، به دنبال تأسیس اندیشهٔ سیاسی جدید، به نوبهٔ خود، گسست از مبانی آن را امکان‌پذیر ساخت. این گسست در تداوم با سنت در شرایطی امکان‌پذیر شد که با آغاز هزارهٔ دوم، سنت اندیشه در اروپا زایش و

۱. نگارنده در اثر دیگری با عنوان *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی* دربارهٔ وضعیت سنت در تاریخ تمدن اسلامی نکته‌هایی آورده است. تفصیل بحث دربارهٔ سنت در اندیشهٔ اروپایی و جایگاه آن در آغاز دوران جدید در جلد نخست از *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* که در دست انتشار است، خواهد آمد.

پویشی پیداکرده بود که از رویارویی با سنت‌های دیگر بیمی به خود راه نمی‌داد و می‌کوشید تا عیار خود را به محک آن‌ها بزند و بسنجد. ترجمهٔ نوشته‌های فیلسوفان دورهٔ اسلامی در حوزه‌های اسپانیا و ایتالیا و مجادلاتی که انتقال این نوشته‌ها به دنبال آورد، جز با توجه به این نکته قابل فهم نیست که سنتِ حکمتِ الهی در حوزه‌های اروپایی به مرتبه‌ای از پویش دست یافته بود که بتواند چالش سنتی دیگر و رویارویی با آن را به آسانی بپذیرد. جنبش نوزایش فرآوردهٔ سنتی در زایش و پویش بود و از این‌رو، نوزایش، در آغاز و پیش از گسست از مبانی معرفتی اندیشهٔ قدیم، موضوعات آن را با رویکردی نو به بحث می‌گذاشت. به عنوان مثال، بحث دربارهٔ «کرامت انسانی» و تداوم آن از سده‌های میانه تا دورهٔ نوزایش، تنها یکی از این موضوعات و عمده‌ترین آن‌ها بود، زیرا بر حسب معمول گمان کرده‌اند که «اومانیسم» از ابداعات جنبش «نوزایش» بوده است، در حالی‌که نویسندگان این دوره این بحث را مدیون نویسندگان سده‌های میانهٔ متأخر بودند و گسست از مبانی اندیشهٔ سده‌های میانه در دوره‌های بعدی و در برخی از جریان‌های اندیشهٔ جدید صورت گرفت. بدیهی است که این ارزیابی تنها در مورد نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم مصداق ندارد، پیش از آن، در آغاز دورهٔ اسلامی نیز در وضعیتی مشابه، سنت کشورهایی که دیانت نو را پذیرفته بودند، توانست میراث فرهنگ یونانی و ایرانی را در ترکیب نویی وارد کند. «نوزایش اسلام» نیز مانند «نوزایش» مسیحی فرآوردهٔ باز بودن افق فرزانگی و رویارویی با سنت‌های دیگر بود، اما با از میان رفتن پویش درونی سنت در دورهٔ اسلامی که سیطرهٔ تفسیر قشری دیانت از عمده‌ترین عوامل آن بود، سنت دستخوش تصلّبی شد که راه را بر هر گونه نوزایشی می‌بست. بدین سان، تذکر سنت و نوزایش آن به یکسان ناممکن شد و گسست از سنت نیز، به خلاف آن‌چه در تاریخ اندیشه در غرب صورت گرفته بود، جز از بیرون ممکن نمی‌شد.

در این دفتر مجال بحث در این باره نیست و توضیح این نکتهٔ اساسی در جلد دیگری به مناسبت بحث دربارهٔ پیدایش و گسترش اندیشهٔ مشروطه‌خواهی

خواهد آمد، اما همین قدر باید اشاره کرد که با آغاز دورهٔ طولانی انحطاط تاریخی ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان و زوال اندیشه و تصلّب سنت، پیوند با سنت چنان گسیخته بود که امکان تذکر و تجدید آن با امکانات و منابع سنت وجود نداشت.[۱] از آن‌چه در دو فصل پیش دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان و نخستین سفرنامه‌های ایرانیان به خارج از کشور گفته شد، می‌توان دریافت که از سویی، تاریخ‌نویسی در هاویهٔ تکرار اباطیلی دربارهٔ زندگی شاهان و جنگ‌های آنان فروغلتیده بود. در آن دو فصل، این نکته را دربارهٔ زبان تاریخ‌نویسی، زوال اندیشهٔ تاریخی و این‌که سفرنامه‌نویسی یگانه راه خروج از بن‌بست تصلب سنت تاریخ‌نویسی بود، گفتیم. این اشاره را نیز بر آن نکته افزودیم که هم‌چنان‌که زبان تاریخ‌نویسی عصر زرین فرهنگ ایران با اندیشهٔ تاریخی و مرتبهٔ آگاهی «ملّی» ایرانیان تناسب داشت و رویکرد به حوادث تاریخی و فهم معنا و بازسازی آن‌ها از انسجام و سامانی درونی برخوردار بود، زبان سیاستنامه‌نویسی آن سده‌ها نیز با آگاهی سیاسی نویسندگان آن‌ها متناسب بود. از این‌رو، نوشتهٔ ابوالفضل بیهقی در تاریخ و بیان اندیشهٔ تاریخی قرینهٔ *سیاستنامهٔ* خواجه نظام‌الملک در قلمرو اندیشهٔ سیاسی است، هم‌چنان‌که می‌توان *ناسخ‌التواریخ* را از نظر مرتبهٔ آگاهی و زبان و بیان آن با نوشته‌های سیاسی دورهٔ گذار سنجید. نثر فارسی *تاریخ بیهقی* و *سیاستنامهٔ* خواجه نظام‌الملک با مضمون تاریخی، سیاسی و آگاهی آن دو نوشته همان نسبتی را دارد که نثر *ناسخ‌التواریخ* با افسانه‌پردازی و ناآگاهی تاریخی و رساله‌های سیاسی بسیاری از نویسندگان دورهٔ گذار با اندیشهٔ سیاسی فاقد جایگاه و مفاهیم ناروشن آن رساله‌ها. جایگاه نویسندگان سیاسی و تاریخی هر دو دوره در تحول اندیشهٔ سیاسی و تاریخی، تابعی از جایگاه و وضعیت اندیشه در ایران بود: *تاریخ بیهقی* و *سیاستنامه* پرداختهٔ اوجِ عصر زرین فرهنگ ایران و *ناسخ‌التواریخ* و رساله‌های سیاسی دورهٔ گذار فرآوردهٔ حضیضِ

---

۱. این نکته‌ها را از باب اشاره می‌آوریم و تفصیل این بحث در جلد دوم اثر حاضر دربارهٔ «مکتب تبریز» خواهد آمد.

انحطاط تاریخی و زوال اندیشه. با *ناسخ‌التواریخ*، تاریخ‌نویسی ایرانی، به دنبال مسخ آن، نسخ شده بود و تاریخ‌نویسی جز در اِعراض از اندیشهٔ تاریخی و در نسخ سنت تاریخ‌نویسی امکان‌پذیر نمی‌شد.

وانگهی، گفتیم که برخی از سفرنامه‌نویسان ایرانی از مجرای سفرنامه‌نویسی، به تاریخ‌نویسان قوم تبدیل شدند. تاریخ‌نویسی دورهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در «لامکانِ» افسانه‌پردازی جریان پیدا می‌کرد و تردیدی نیست که تاریخ‌نویسی جدید می‌بایست، برای این‌که بتواند شالودهٔ استواری برای خود فراهم آورد، مکانِ معرفتیِ «لامکان» تاریخ‌نویسی دورهٔ انحطاط را نشان داده و مختصّات آن را ترسیم کند. این اقدام ضروری مستلزم ایضاح منطق گذار از «مکانِ» اندیشهٔ تاریخی و آگاهی «ملّی» به «لامکانِ» افسانه‌پردازی بود و دورهٔ جدید تاریخ‌نویسی ایرانی در صورتی می‌توانست آغاز شود که خود را به ابزارهای این اقدام و اندیشهٔ تاریخی نوآیین مسلح کرده باشد، امری که به هر حال با انحطاط تاریخی مزمن و زوال اندیشه امکان‌پذیر نبود. از این‌رو، گسست از سنت، گسستِ در اِعراض بود و نه در تداوم، زیرا از سویی، تصلّب سنت به درجه‌ای رسیده بود که تذکرِ بدون نسخِ آن را ناممکن می‌کرد، اما از سوی دیگر، امکانات نویسندگان انگشت‌شماری که توجهی به این مسائل داشتند، کمتر از آن بود که بتوانند منطق چنین وضعیت پیچیده‌ای را توضیح دهند. تحول تاریخ‌نویسی ایرانی، دستخوش امتناعی مضاعف بود : نخست این‌که بیرون آمدن از وضعیتِ تصّلبِ سنت، نیازمند کوششی بنیادین و اساسی بود و دیگر این‌که این کوشش تنها در سطح و به طور گذرا امکان‌پذیر بود. نتیجهٔ این وضعیتِ امتناعِ مضاعف، در قیاس آن با وضعیتِ امکان، در تاریخ اندیشهٔ غربی، گسست در اِعراض بود و غرض از این تعبیر، تأکید بر این نکته است که «نوزایش»، در تاریخ ایران در دورهٔ گذار، چنان‌که در تاریخ غربی فهمیده شده است، امکان‌پذیر نبود، زیرا نوزایش ایرانی زمانی می‌توانست امکان‌پذیر باشد که برای ایضاح منطق «لامکان» اندیشه در دورهٔ زوال آن، «بازگشتی» به عصر زرین فرهنگ ایرانی صورت می‌گرفت و با آگاهی جدید در مبانی آن تأمل می‌شد.

پیش از این، در فصل دیگری، به برخی از پی‌آمدهای این وضعیت تصلّب در سنت تاریخ‌نویسی اشاره کرده‌ایم: در این فصل بر پایهٔ نتایج پژوهش‌های پیشین، کوشش می‌کنیم تا طرحی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی ایران در دورهٔ گذار به دست دهیم.[۱] پیش از ورود در بحث، یادآوری این نکته ضروری است که

۱. در دورهٔ گذار، شبه‌جزیرهٔ هند به دنبال بسط زبان و ادب فارسی در آن یکی از کانون‌های تولید نوشته‌های اخلاقی و سیاسی بود. در میان نوشته‌های سیاسی چاپ شدهٔ این دوره، به اثر مهم و قابل ذکری برنمی‌خوریم و از دایرهٔ بحث ما نیز خارج است. *رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه*، اثر عبدالحق محدث دهلوی از محدثین، صوفیان و تذکره‌نویسان سدهٔ دهم هجری، که به نورالدین محمد جهانگیر، حاکم مغولی هند تقدیم شده، از سیاستنامه‌های شرعی آغاز دورهٔ گذار و از نمونه‌های صدور سیاستنامه‌نویسی در این «دربارِ ثانی» ایران است. محدث دهلوی پادشاه عادل را جانشین پیامبر و وظیفهٔ او را ترویج و تقویت شریعت «به زور بازو و قانون عدالت» می‌داند. «نسبت وجود پادشاه با ارکان عالم و افراد بنی‌آدم نسبت جان به بدن» است و از این‌رو، هم‌چنان‌که صلاح بدن به صلاح جان است، صلاح کشور نیز به صلاح پادشاه بستگی دارد. محدث دهلوی، مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان متأخر، به دنبال این عبارت اضافه می‌کند که «الحمدُ لِلّه که در مبادی و مقدمات این دولت کُبریٰ و سلطنت عُظمیٰ انوار تباشیرِ صبح سعادت و هدایت ساطع و لامع است و آثار قواعد و قوانین معدلت و امنیت ظاهر و باهر.» عبدالحق محدث دهلوی، *رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه*، ص. ۵-۲۴.

رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه از «پنج وصل» فراهم آمده و واپسین آن‌ها ـ با حجمی بیش از نصف رساله ـ داستان‌هایی از «سلاطین سلف» آورده شده که به تکرار در همهٔ سیاستنامه‌ها آمده است. محدث دهلوی در «وصل اول» ارکان سلطنت را «چهار ستون» می‌داند که عبارت‌اند از خزینه، لشکر، اتفاق میان لشکر و عدل، و جالب توجه است که او عدل را برای پادشاهان دورهٔ جاهلی امری سلبی می‌داند، زیرا «انَّ الشّرکَ لَظُلْمٌ عظیم و کافر را عادل نتوان خواند» و بر آن است که اطلاق صفت عادل به پادشاهان جاهلی از باب «دفع جور و ستم است از خلق». محدث دهلوی، همان، ص. ۳۲. نکته‌ای را شاید بتوان از ابتکارات نویسندهٔ *رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه* به شمار آورد، تأکید او «ورزشکار بودن» شاه است که در «وصل سیوم» اشاره‌ای به آن آمده است. محدث دهلوی یکی «حلیه‌های جمال پادشاهی» را آن می‌داند که شاه «وقت سحر، چنان‌چه پهلوانان زور کنند و ورزش نمایند، ممارست کند و ورزش نماید» و می‌افزاید که «گفته‌اند که این زورکردن و ورزش نمودن در حق سلطان افضل است از تهجّد گزاردن، چون مقرون به نیت جهاد بُوَد.» محدث دهلوی، ص. ۴۱.

رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه، مانند بسیاری از نوشته‌های سیاسی و اخلاقی فارسی شبه‌جزیرهٔ هند، سیاستنامه‌ای بی‌اهمیت است که بر پایهٔ نوشته‌های پیشینیان فراهم آمده است و از آن‌جا که توجه به شرعیات در آثار بسیاری از آن نویسندگان بر اسلوب فلسفی و سیاستنامه‌نویسی ایرانشهری می‌چربید، رسالهٔ محدث دهلوی از سنخ سیاستنامه‌های

در دورهٔ گذار، افزون بر سه جریان رایج در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، گرایشی نو در اندیشهٔ سیاسی به وجود آمد که به‌رغم اهمیت آن، تاکنون، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی مورد بررسی قرار نگرفته است. مجموعه‌ای از فرمان‌ها، نامه‌ها و خطبه‌های امام نخست شیعیان که سیدرضی با عنوان *نهج‌البلاغة* در سدهٔ چهارم فراهم آورده بود، به لحاظ شامل بودن آن به تأملی دربارهٔ آیین کشورداری و ظرایف فرمانروایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما شگفت این‌که پیش از دورهٔ گذار از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی مورد توجه قرار نگرفته بود.[۱] در دورهٔ صفوی که تشیع به مذهب رسمی تبدیل شد و حوزه‌های درس و بحث منظمی نیز به وجود آمد، دوره‌ای در توجه به *نهج‌البلاغة* آغاز شد، بویژه این‌که سه جریان سنتی اندیشهٔ سیاسی در ایران به افول گراییده بود. این دفتر جای بحث دربارهٔ علل توجه به *نهج‌البلاغة* از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی و سبب بازگشت به آبشخورهای شیعی اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ گذار نیست؛ این‌جا دربارهٔ علل و اسباب این توجه به *نهج‌البلاغة* و بازگشت به آن آبشخورها به عنوان واقعه‌ای در تاریخ اندیشهٔ سیاسی بحثی نمی‌کنیم، بلکه تنها به اشاره‌ای به مضمون یکی از رساله‌های سیاسی که بر پایهٔ *نهج‌البلاغة* پرداخته شده، بسنده می‌کنیم. در این دوره، *نهج‌البلاغة* و بویژه «عهدنامهٔ ملک اشتر»، به مناسبت‌هایی و از دیدگاه‌های متفاوت به زبان فارسی برگردانده و شرح شد و فصلی نو در

شرعی است که از این پس به آن‌ها اشاره‌ای خواهد آمد. اندک نوآوری‌های نویسندگان این سیاستنامه‌های شرعی در مجموع از تأکید بر جنبه‌های مطلق قدرت سیاسی فراتر نمی‌رود.

۱. تردیدی نیست که این‌که می‌گوییم، به *نهج‌البلاغة* توجهی نشد، از دیدگاه صِرف کتاب‌شناسی خالی از اشکال نیست. در کتابخانه‌های ایران نسخه‌های فراوانی از ترجمه و تفسیر این اثر نگهداری می‌شود و برخی از آن‌ها نیز به چاپ رسیده است. منظور از این بی‌توجهی از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی به معنای دقیق کلمه است: بخش‌هایی از *نهج‌البلاغة* از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی اثر پراهمیتی است و این پرسش هنوز طرح نشده است که چگونه به دنبال سیطرهٔ نظریهٔ سلطنت مطلقه، از یک سو و اندیشهٔ عرفانی، از سوی دیگر، *نهج‌البلاغة* نتوانسته است به منبعی برای طرح و تدوین نظامی از اندیشهٔ سیاسی تبدیل شود. عمدهٔ ترجمه‌ها و تفسیرهای *نهج‌البلاغة*، نوشته‌هایی شرعی‌اند و توجه نویسندگان آن‌ها به «سیاسات» نیز از محدودهٔ «شرعیات» فراتر نمی‌رود.

تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران آغاز شد. جای تأسف است که نه همهٔ آن نوشته‌ها به چاپ انتقادی رسیده‌اند و نه آن منابع از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است. در این فصل، اشاراتی به یکی از این رساله‌ها می‌آوریم و در فصل پایانی این جلد نیز به *طب‌الممالک* قطب‌الدین نیریزی اشاره خواهیم کرد که یکی دیگر از همین رساله‌هاست.

یادآوری این نکته ضروری است که *نهج‌البلاغة* به لحاظ مضمون سیاسی آن و تأکید بر برخی از مفاهیمی که بویژه در «عهدنامهٔ مالک اشتر» هم‌چون ترجیع‌بندی تکرار می‌شود، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی دارای اهمیت بسیاری است، اما برای آن‌که تأملی جدّی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران کرده باشیم، این پرسش ناگزیر باید طرح شود که سبب بی‌توجهی به نوشته‌ای چنین پراهمیت از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی چه می‌توانست بوده باشد. پیش از این گفته‌ایم که مفهوم بنیادین «مصلحت» از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران غایب است. در فلسفهٔ سیاسی یونانی، مفهوم «مصلحت» هم‌چون واسطةالعقدی عناصر و مفردات دستگاه فلسفی را به هم می‌پیوست و در دورهٔ اسلامی نیز دانشمندان اصول فقه از اهل سنت و جماعت بر پایهٔ اصل «استصلاح» بر آن بودند که غایت شریعت «رعایت مصالح» ــ یا «مصالح مرسله» ــ مؤمنان است.[1] در اندیشهٔ شیعی، به خلاف اهل سنت و جماعت، به سبب تداوم امامت و این‌که شیعیان برای فهم احکام شرعی به پیشوایان خود مراجعه می‌کردند، در آغاز، به برخی از قواعد مانند «مصالح مرسله» نیازی احساس نشد،[2] اما از آن پس، دانشمندان علم اصول فقه شیعی مفهوم «مصالح مرسله» را از اهل سنت وام گرفتند و در سده‌های متأخر نیز با پیروزی جریان اصولی بر اخباری در سدهٔ

۱. ابوالقاسم گرجی، *تاریخ فقه و فقها*، ص. ۲-۳۱۱. «اهل سنت، گرچه دیرتر از شیعه به کار تدوین پرداختند، لیکن بدون شک زودتر از آنان به فکر طرح و تکمیل این علم بودند تا از آن در راه استنباط احکام استفاده کنند ... از این‌رو، از همان آغاز، مسئلهٔ رأی و اجماع را مطرح ساخته و سپس برای جبران کمبود به مثل قیاس، فتوای اهل مدینه، مصالح مرسله و استحسان متوسل شدند.»

۲. ابوالقاسم گرجی، همان، ص. ۱۱۶.

سیزدهم هجری این مفهوم از اصول فقه شیعه کنار گذاشته شد.[۱] در ایران تا آغاز دورهٔ گذار که تشیع به مذهب رسمی اکثریت تبدیل شد، از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی *نهج‌البلاغة* مورد توجه قرار نگرفت، ولی با استوار شدن شالودهٔ فرمانروایی صفویان «عهدنامهٔ مالک اشتر» به عنوان نوشته‌ای دربارهٔ آیین کشورداری به زبان فارسی ترجمه و شرح‌هایی بر آن نوشته شد، اما این توجه موجب نشد با ورود برخی از مفاهیم نویی که اندیشهٔ سیاسی دورهٔ اسلامی فاقد آن بود، تحولی در اندیشهٔ سیاسی صورت گیرد. به نظر نمی‌رسد که زمان کوشش برای یافتن پاسخی به این پرسش که چرا در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران به *نهج‌البلاغة* از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی توجهی نشد، بویژه با توجه به فقدان پژوهش‌های مقدماتی، فرارسیده باشد؛ این‌جا تنها می‌توان به طرح پرسش و یادآوری این نکته بسنده کرد که *نهج‌البلاغة* مجموعه‌ای با تراکم استثنایی مفاهیم سیاسی و از این حیث، در میان «آیین‌نامه‌های» شناخته شده در تاریخ اندیشهٔ سیاسی کم‌نظیر است.

 این نکته را می‌توان با نظری اجمالی به برگردان فارسی و شرح *نهج‌البلاغة* به قلم محمدکاظم فاضل مشهدی که چاپ منقحی از آن نیز در دست است، دریافت. اهمیت شرح و ترجمهٔ فاضل مشهدی در این است که او، به خلاف مترجمان معاصر که در بی‌توجهی کامل به دیدگاه اندیشهٔ سیاسی، *نهج‌البلاغة* را به عنوان نوشته‌ای دینی یا ادبی به فارسی برگردانده‌اند، التفاتی خاص به مبانی نظری سیاسی آن دارد و کوشش می‌کند تا پیوستگی مفاهیم سیاسی «عهدنامهٔ مالک اشتر» را با دقت قابل توجهی به زبان فارسی بیان کند. پیوند شرح و تفسیر فارسی «عهدنامهٔ مالک اشتر» با متن عربی آن و تطبیق آن دو را نمی‌توان در این‌جا مورد بررسی قرار داد، اما یادآوری این نکته اساسی است که شرح و

---

۱. ابوالقاسم گرجی «خروج تدریجی مسائلی در علم اصول [را] که اهل سنت در علم اصول داخل کرده بودند و در استنباط شیعه تأثیر نداشت، مانند قیاس اصولی، استحسان، مصالح مرسله، سد و فتح ذرائع و احیاناً استقراء» را از ویژگی‌های دورهٔ هشتم ادوار فقه شیعه دانسته است. گرجی، همان، ص. ۲۵۲؛ نیز گرجی، همان، ص. ۲۶۰ و بعد.

ترجمهٔ فارسی فاضل مشهدی، به لحاظ دقت در انتقال مفاهیم سیاسی و توجه به مبانی نظری، از بسیاری جهات بر ترجمه‌های جدید «عهدنامهٔ مالک اشتر» برتری‌های انکار ناپذیری دارد. فاضل مشهدی نه مانند اهل ادب برای رعایت محسنات لفظی، معنا را فدای لفظ می‌کند و نه مانند اهل شریعت، ترجمهٔ لفظ به لفظ و عاری از هر گونه لطافت را ترجیح داده است. دقت در بیان مطلب، انتقال دقیق مفاهیم و توجه به مبانی نظری حاکی از این است که مترجم فارسی، از سویی، آشنایی ژرفی با دیدگاه سیاسی صاحب «عهدنامه» به هم‌رسانده بود و از سوی دیگر، دریافت روشنی از الزامات مناسبات سیاسی داشته است. فاضل مشهدی در سبب تحریر «عهدنامهٔ مالک اشتر» که در واقع، سبب تألیف شرح و ترجمهٔ فارسی نیز می‌تواند به شمار آید، می‌نویسد که «عهدنامه» به «جهت تعلیم آداب سلطنت و رعیتْ‌پروری و تعیین قوانین امارت و معدلتْ‌گستری و کیفیت سلوک با خواص و عوام و اهتمام در انتظام امور کافّهٔ انام» نوشته[1] و «در این ایامِ میمنتْ‌آغازِ فرخنده‌انجام» به «اعاظم‌الوزراءِ فی الآفاق ... اعتضادالسلطنة البهیة السلطانیة و اعتمادالدولة ... خانِ عظیم‌الشأن شاه‌قلی‌خان» تقدیم شده است.[2] همسانی اختلال در امور زمان تحریر «عهدنامهٔ مالک اشتر» با نابسامانی‌های زمان ترجمه و شرح فارسی ــ که گویا در واپسین سال‌های سدهٔ یازدهم یا نخستین دههٔ سدهٔ دوازدهم هجری فراهم آمده، شایان توجه است، زیرا «عهدنامه» زمانی تحریر شد که «حکومت ولایت مصر و نواحی آن ... اختلال و پریشانی پذیرفته» بود و مالک اشتر به امارت آن کشور گسیل داشته شد تا «اصلاح آن خلل فرماید».[3]

شرح و ترجمهٔ «عهدنامهٔ مالک اشتر»، هم‌چون اصل عربی آن، رساله‌ای بدیع در سیاستنامه‌نویسی است و با توجه به الزامات منطق مناسبات سیاسی نوشته شده که ضابطه و مفهوم اساسی آن رعایت «مصلحت عمومی» مردم

۱. محمدکاظم فاضل مشهدی، *نظامنامهٔ حکومت*، ص. ۷۲.
۲. فاضل مشهدی، همان، ص. ۷۳. ۳. فاضل مشهدی، همان، ص. ۷-۷۵.

است و نه تأمین منافع خصوصی فرمانروا.[۱] مفهوم بنیادین رسالهٔ فاضل مشهدی ــ به تبع مضمون «عهدنامهٔ مالک اشتر» ــ «مصالح مرسله» و «استصلاح»[۲] است که هم‌چون ضابطه‌ای در تدبیر همهٔ امور دین و دنیا به کار گرفته شده است. گسترهٔ شمول این مفهوم تا جایی است که به نظر می‌رسد حتیٰ اگر تفسیر احکام محکم شریعت بدون رجوع به این ضابطه انجام گیرد، از درجهٔ اعتبار ساقط است.[۳] نخستین کاربرد این ضابطه را در تعیین حدود فرمانروایی می‌توان دید، زیرا از آن‌جاکه فرمانروایی برای تأمین مصلحت عمومی است و نه نفع خصوصی فرمانروا، هر تدبیری در واقع امتحانی است و نه امتیازی.

نپنداری که معنای حکومت این است که هر چه خواهی با رعیت بار کنی و به هوای نفس و اقتضای غضب ایشان را معذّب داری! بیش از

---

۱. اصطلاح «سیاستنامه» را در مورد *نهج‌البلاغة* و بویژه ترجمه‌های فارسی آن در دورهٔ گذار به عمد به کار برده‌ایم. از سویی، تأکید بر ضابطهٔ «مصالح مرسله» به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی قرینهٔ روشنی است بر این‌که از دیدگاه سرشت اندیشه، این اثر پیوندی با آیین‌نامه‌های ایرانشهری دارد و از سوی دیگر، خدمت به رعیت به عنوان ضابطهٔ دیگری به «مرتبهٔ عبادت» ارتقاع یافته است. «... طاعت منحصر در ذکر و دعا نیست، بلکه همهٔ افعال و اعمال، چون به شایستگی نیت و سلامت مقارن افتد، مرتبهٔ عبادت یابد.» فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۸۳. تأکید بر «رعیت‌پروری» با حفظ سنت‌های فرمانروایان دادگر گذشته نیز با آیین‌نامه‌های ایرانشهری همسانی بیشتری دارد تا با شریعتنامه‌ها. «و بدان ای مالک که آن‌چه در شریعت، رعیت‌پروری و عدالت‌گستری بر ذمتِ همت سمتِ لزوم دارد و در قبض و بسط امور مملکت و رتق و فتق مهمات سپاه و رعیت بر تو واجب می‌نماید، آن است که همواره متذکر اطوار متقدمین ارباب مُلک و جهانداری بوده، حکومت آن ملوکی را که اسم ایشان بر السنه و افواه به عدل و داد مشهور است، به نظر تفتیش و اعتبار درآوری.» فاضل مشهدی، همان، ۷ـ۲۱۶.

۲. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۴۴.

۳. مفاهیم «صلاح» و «مصلحت» از اساسی‌ترین مفاهیم *نهج‌البلاغة*اند و شاید بتوان گفت که اندیشهٔ سیاسی مجموعهٔ خطبه‌های آن بر حول محور بحثی که در علم اصول «استصلاح» خوانده شده، سامان می‌یابد. آن‌چه پایین‌تر می‌آوریم، فقراتی از فرمان به مالک اشتر است که در آن‌ها تأکید ویژه‌ای به مفهوم «مصلحت» شده است: «و تَفَقَّدْ اَمْرَ الخراج بما يُصْلِحُ اَهْلَهَ فَاِنَّ فی صَلاحِهِ و صلاحِهِم صلاحاً لِمَن سِواهُم و لا صلاحَ لِمَن سِواهُم الّا بِهِم». «وَ اَكْثِر مُدارَسَة العلماءِ و مُنافثة الحكماءِ فی تثبیت ما صَلَحَ علیه اَمْرُ بلادک». «ثُمّ اَسْبِغ عَلَیهُم الارزاق فَاَنَّ ذٰلک قُوّةٌ لَهُم علیٰ استصلاحِ اَنْفُسِهم». «و فی الله لِكُلٍّ سَعَةٌ و لِكُل علیٰ الولی حَقٌّ بقدر ما يُصْلِحُهُ».

این نیست که حق، سبحانه و تعالیٰ، تو را والی و صاحب اختیار آن قوم ساخته است و تمشیت امور معاش و معادِ بعض عباد را به تو فرموده است و تو را [در] سلوک با ایشان آزموده و امتحان نموده است.[۱]

ضابطهٔ «مصالح مرسله»، شالودهٔ مفهوم مصلحت عمومی به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی و ناظر بر همهٔ عرصه‌هاست و فاضل مشهدی با التفات به این نکته که شریعت ناظر بر مصالح دین و دنیای مؤمنان است، مفهوم مصلحت عمومی را در همهٔ عرصه‌های تدبیر امور حیات اجتماعی و سیاسی به کار می‌گیرد. به نظر او، اصل در اجرای حکم شرعی نیز تأمین رضایت مردم است و از این‌رو، بر فرمانرواست که در هر موردی مصلحت و رضایت آنان را در اجرای حکم شرعی لحاظ و از صِرف اجرای آن برای اقامهٔ حدود دوری کند.

باید که در امور مُلْک و مصالح رعیت، آن‌چه راکه به عدالت اَقْرب و در اِحقاقِ حقوق اَعْدل باشد و عدالتش عموم داشته، نسبت به کافّهٔ ناس اَشمل و اکمل نماید و رعیت به آن راضی‌تر باشد، اختیار نمایی و آن را بهتر دانسته و دوست‌تر داری! یعنی، هرگاه میان چند فعل متردّد باشی، ملاحظه کن که کدام‌یک از آن‌ها به عدالت ورزیدن در حقوق‌الناس و حق‌گزاری نزدیک‌تر می‌باشد، آن را انتخاب کن و اگر در این مرتبه نیز متردّد شوی، ببین که عدالت در حق کدام‌یک از آن افعال، عموم و شمولش بیشتر است، آن را برگزین! و اگر در این هم تردّد به هم‌رسانی، رضای رعیت را از ارباب صنایع و حِرَف و عَجَزه و مسکین هر طرف رعایت کن و به مقتضای خواهش و خشنودی ایشان عمل نمای، هرچند مخالف رأی خواص و خلاف رضای اَکابر و اهل اختصاص بوده باشد، زیرا که خشم عوام، خشنودی خواص را باطل و بی‌اعتبار سازد و با وجود عدم رضای

---

۱. فاضل مشهدی، همان، ص. ۸۹.

عامهٔ ناس، رضای اهل اختصاص بی‌ضرر و عدم رضای ایشان مقتصر باشد و والی در آن باب معذور است و عذرش نیز پذیرفته و مسموع نماید و از برای او حرفی نباشد.[۱]

از موارد مهمی که ضابطهٔ عُقَلایی «مصلحت»، یا «تدبیر و صلاح‌اندیشی»،[۲] دربارهٔ حکمی شرعی به کار گرفته شده، رفتار فرمانروا با «اهل خراج» یا مالیات دهندگان است. این مورد اگرچه، به ظاهر، حکمی شرعی است، اما به لحاظ پی‌آمدهای اقتصادی و اجتماعی آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مبین این نکتهٔ اساسی است که دیانت، در نهایت، ناظر بر تدبیر امور دنیاست و مصالح دنیا باید ضابطهٔ احکام دیانت باشد و نه عکس آن. بدین سان، با توجه به اندیشهٔ سیاسی «عهدنامهٔ مالک اشتر»، اصل در گرفتن خراج، رعایت مصالح عالی مردم و جامعه است و هیچ ضابطهٔ دیگری نباید در این مورد لحاظ شود.

باید که اولاً تفقّدِ امر خراج و تدبیرِ مبلغ و مقدار آن بر نهجی نمایی که صلاح کار اهل خراج در آن بوده، بدیشان ضرری نرسد و توانند که از عهدهٔ ادای آن برآمده، تعدّی واقع نشود، زیرا که چون مصالح ایشان را رعایت کنی و امر خراج را به طریق اعتدال راست آوری، هر آینه، سایرالناس را از جنود و عُمّال و باقی طبقات، رفاه احوال و وسعت معاش و اموال حاصل آید.[۳]

توجیه کاربرد ضابطهٔ عُقلایی که به دنبال این فقره می‌آید، مبین این امر است که چنان‌که گفته شد، حتیٰ احکام شرعی، به هر حال، تابع منطق امور دنیوی‌اند. حکم شرعی، دستوری ناظر بر حال نیست، بلکه ناظر بر غایات و مصالح عالی است. اگر ضابطهٔ گرفتن خراج را «مصالح مرسله» قرار دهیم، می‌توان گفت که اصل در گرفتن خراج، عمران است و نه رعایت «قدرِ مقرّرِ» آن به گونه‌ای که دستور داده شده است. عدم رعایت حال و مصلحت مالیات دهندگان، موجب خواهد شد که در تدبیر امور آنان خللی وارد شود و این امر، در نهایت، فرمانروا

---

۱. فاضل مشهدی، همان، ص. ۹۴-۵.
۲. فاضل مشهدی، همان، ص. ۹۹.
۳. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۵۰-۱۴۹.

را از خراج، و مُلکِ او را از منابع و امکانات عمران محروم خواهد کرد. وانگهی، تخفیفی که فرمانروا از باب «انتفاع دولت و استصلاح مملکت»[1] در خراج قائل می‌شود، هم‌چون ذخیره‌ای است که فرمانروا برای آینده پس‌انداز می‌کند و نفع آن می‌تواند در آینده عاید مملکت شود.

> باید ترا نظر بر تعمیر زمین و آبادی ولایات، زیاده بر اخذ خراج باشد و تدبیر کار، معموری مملکتِ خراب و ویران باشد، و[گرنه] تو از اخذ خراج محروم [مانی] و اگر با وجود ویرانی، دست تعدی بر رعیت بگشایی و قدر مقرر خراج را بر ایشان حواله نمایی، به تخریب بلاد و هلاک عباد منجر گردد و کار امارت و ولایت تو نیز اختلال پذیرد، مهمِ پادشاهی رونق و رواجی نگیرد؛ و اگر انتظام دولت و استحکام امور سلطنت خواهی، باید که در اصلاح حال رعیت کوشش نمایی و بر ایشان ابواب ترحّم بگشایی.[2]

کاربرد ضابطهٔ «مصالح مرسله» به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی و «در اصلاح بین‌الناس»[3] که غایت اندیشهٔ سیاسی است، نیازمند تأکید بر خرد به عنوان مفهومی در کانون اندیشهٔ سیاسی است. این مفهوم از خرد را نباید با نظریهٔ عقل در فلسفهٔ سیاسی اشتباه کرد، زیرا در سیاستنامه‌ها خرد مفهومی کاربردی دارد و خاستگاه آن به کارگرفتن رایِ روشن آدمی و رایزنی با فرزانگان است. فیلسوفان سیاسی با تعیین مراتب عقل، اتصال به عقل فعال را یگانه راه تعقل می‌دانند و بدیهی است که این اتصال جز برای فیلسوفان ممکن نمی‌گردد و مدینهٔ فاضلهٔ آنان نیز مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی است و نه اجتماع انسانی که تحقق آن در دنیا ممکن باشد، در حالی‌که خرد سیاستنامه‌نویسان ناظر بر واقعیت‌های حیات اجتماعی انسان است و رسیدن به راه حل مطلوب در تدبیر هر امری تنها با رایزنی، بویژه با فرزانگان، امکان‌پذیر می‌شود. این فرزانگان، به خلاف فیلسوفان که در «حکمت عملی» نیز به تأمل نظری بسنده می‌کنند، حتیٰ

۱. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۵۲.
۲. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱-۱۵۰.
۳. فاضل مشهدی، همان، ص. ۹۹.

در معقولات نیز اهل عمل‌اند، بهتر بگوییم، از دیدگاه نتایج عملی و حیات اجتماعی در هر امری نظر می‌کنند. بدین سان، برجسته کردن خرد و تأکید بر رایزنی را باید دو مفهوم ناظر بر واقعیتی یگانه دانست.

> پس، باید که در این باب با مردم دانا مشورت نمایی و [از] معقول علمای أعلام و حکمای ذوی‌الاحلام، استمداد و استعانت جویی و در ثبت مصالح بلاد و مقرر داشتن قوانین که به آن‌ها از خراب و فساد مصون بماند و به پاداشتن سنن و رسومی که پیش از تو، انتظام امور عباد به آن‌ها شده، و کار معاش و معاد ایشان به آن‌ها ثابت و برقرار بوده، با علمای زمان و حکمای اَوانِ خود، مدارست و محادثت نمایی و در آن باب [از] عقول و آرای ایشان استمداد نموده، اقتباس انوار حلم و علم و حکمت را لازم و مغتنم شماری که به این وسیله در امور مملکت انتظام پدید آید و کار جهانداری و رعیت رونق پذیرد.[1]

این دریافت از دو مفهوم خرد و رایزنی با تلقّی فاضل مشهدی از مفهوم سنت نیز راست می‌آید. شالودهٔ خرد ــ به معنایی که در سیاستنامه‌ها به کار گرفته شده ــ و رایزنی با فرزانگان در تدبیر امور، مفهوم سنت و حفظ آن به عنوان مأثوری است که درون‌مایهٔ خرد دانایان و راهنمای فرزانگان در رایزنی است. از میان برداشتن سنت‌های گذشتگان، به معنای نابود کردن بنیاد رایزنی است و از این‌رو، طرحی از نظریهٔ سنت، پیوسته، در کانون سیاستنامه‌ها قرار دارد. اندیشهٔ سیاسی رسالهٔ فاضل مشهدی، به تبع *نهج‌البلاغة*، در قلمرو اندیشهٔ سیاسی قدیم قرار دارد و به لحاظ این‌که از دیدگاه تأمل نظری در سیاست، رساله‌ای قابل اعتناست، همهٔ دستگاه مفاهیم اندیشهٔ قدیم در آن به تأکید و در نهایت صراحت آمده است. در نوشته‌های سیاسی فارسی کمتر رساله‌ای را می‌توان یافت که در آن به اندازهٔ رسالهٔ فاضل مشهدی به تصریح به مفهوم «سنت» و حفظ آن تأکید

۱. فاضل مشهدی، همان، ص. ۴-۱۱۳.

شده باشد. فاضل مشهدی تأکید بر مفهوم مصالح مرسله را به اندیشه‌ای از سنت پیوند می‌زند و آن دو مفهوم را چونان دو وجه اندیشه‌ای یگانه وارد دستگاه اندیشهٔ سیاسی خود می‌کند. اندیشهٔ دانایان پیشین ناظر بر «صلاح عباد و نظام بلاد»[1] و «اهتمام به مصالح رعیت»[2] بود و سنت جز تداوم مصلحت‌اندیشی آنان نیست. از این‌رو، تبعیت از سنت، پیروی از تدبیر و مصلحت‌اندیشی کسانی است که گذشت زمان و تجربهٔ مردمان بر آن‌ها صحّه گذاشته است.

> باید که حذر کنی از تغیّر سنن سابقه و تبدیل ضوابط پسندیده، و احتراز نمایی از احداث امور مخترعه و اختراع قواعد مبدعه که هر آینه موجب رنجش دل‌ها و سبب انقباض طبایع رعایا و برایا می‌گردد. زنهار که سنن گزیده و سِیَرِ پسندیده که سابقان این امّت و متقدمین ارباب مُلْک و ملّت به آن عمل نموده، سال‌ها پیش از تو مردم بر آن رفته‌اند، و طبایع اُنس گرفته‌اند، و کارها ائتلاف و اتفاق بین‌الناس به آن رونق و رواج پیدا کرده و امور رعیت از آن‌ها اصلاح و استقامت پذیرفته، بر نقض چنین [سنن] و هدم بنیان چنین قوانین اقدام منما که هر آینه نقض این رسوم سبب شکستن خاطرها و هدم این مبانی موجب خرابی دل‌ها باشد و قطع نظر از وبال بدعت مضرت دلشکستگی رعیت دامن تو گیرد و انتظام امور معاش و معاونت خلل پذیرد.[3]

مفهوم سنت به گونه‌ای که در رسالهٔ فاضل مشهدی تدوین شده، برخاسته از

---

۱. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۱۳. ۲. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۰۲.

۳. فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۱۲. در متن مورد استفاده، دو بار به جای "نقض" واژهٔ "نقص" و به جای "قطع نظر از"، "قطع نظر او" آمده که باید اشتباه چاپی بوده باشد. «... از احداث سنن و قانون تازه اختراع کردن که بر سابقین ضرر رساند و به سبب آن بعضی از آداب متقدمین و برخی از رسوم قوانین به جا نماند، حذر لازم شمار که در این کار، ضرر بر تو باشد و اجر، از دیگری؛ چه آنکس که سنت اول را مقرر داشته و رسم سابق را بنا گذاشته، در ثواب او نقصان و در اجر او قصوری نباشد و اثم و گناه برای ناقض آن سنت و مُحْدِث آن بدعت بماند.» فاضل مشهدی، همان، ص. ۱۱۳.

مفهوم مصالح مرسله است، اما در نهایت نیز به نوعی در مفهوم «اصلاح» به خاستگاه خود باز می‌گردد، زیرا تأکید بر حفظ سنت و دوری از بدعت و نوآوری به اندیشهٔ «اصلاح‌طلبی» در دین و دنیا باز می‌گردد که مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی قدیم است. رسالهٔ فاضل مشهدی به لحاظ این‌که اندیشهٔ «استصلاح» را در کانون اندیشهٔ سیاسی قرار داده و دستگاه مفاهیم آن را بر محور وجوه متنوع این مفهوم سامان می‌بخشد، رساله‌ای استثنایی در میان سیاستنامه‌های فارسی است. به جرأت می‌توان به این ارزیابی خطر کرد که در هیچ سیاستنامهٔ متأخر دیگری، مفهوم مصالح مرسله چنین همه‌جانبه و به جا به‌کار گرفته نشده است. بویژه از بررسی نوشته‌های سیاسی دورهٔ گذار که پایین‌تر به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، می‌توان دریافت که مفهوم مصالح مرسله تا چه حد از آن نوشته‌ها غایب است و شاید بتوان گفت که جریانی از اندیشهٔ سیاسی که بر محور بازپرداخت فارسی *نهج‌البلاغة* تدوین شد، یگانه جریان اندیشهٔ سیاسی بود که تأملی نظری در مفاهیم بنیادین اندیشهٔ سیاسی به شمار می‌آمد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ترجمه و شرح‌های فارسی *نهج‌البلاغة* به عنوان سیاستنامه، نه پیش از دورهٔ گذار و نه پس از آن، به رغم این‌که برآمدن سلسله‌ای شیعی، به ظاهر، زمینهٔ مساعدی برای التفات به دستگاه مفاهیم آن فراهم آورده بود، تأثیر عمده‌ای در حیات سیاسی ایران نداشته است. شمار بسیار شرح و ترجمهٔ *نهج‌البلاغة* مبین این است که اهل شریعت دورهٔ گذار به این کتاب به عنوان تنها منبع تدوین اندیشهٔ سیاسی شیعی توجه داشتند، اما همهٔ رساله‌هایی که بویژه بر پایهٔ «عهدنامهٔ مالک اشتر» به زبان فارسی فراهم شد، نتوانست تأثیری در ایجاد جریان نویی در اندیشهٔ سیاسی در ایران داشته باشد. این نکته نیز شایان یادآوری است که در کوشش‌های برای تدوین اندیشهٔ سیاسی شیعی در آغاز فرمانروایی قاجاران، *نهج‌البلاغة* و دستگاه مفاهیم آن نقشی نداشت و آن طرح در شرایطی درانداخته شد که قاعدهٔ «مصالح مرسله» از اصول فقه شیعی و مفهوم مصلحت از اندیشهٔ سیاسی ایران غایب بود.[1]

۱. در جلد دوم این پژوهش با عنوان «مکتب تبریز» به این بحث اساسی بازخواهم گشت.

در میان نخستین رساله‌های سیاسی دورهٔ گذار می‌توان از رسالهٔ *آینهٔ شاهی* اثر فیض کاشانی نام برد که به سال ۱۰۶۶ هجری نوشته شده است. *آینهٔ شاهی*، رساله‌ای در فلسفهٔ سیاسی است که نویسندهٔ آن مشرب افلاطونی- ارسطویی سنت فلسفی دورهٔ اسلامی ایران را دنبال نمی‌کند. فیض کاشانی، به گونه‌ای که در دیباچهٔ رساله آمده، *آینهٔ شاهی* را برای شاه عباس دوم که «خاطرِ اشرفِ اقدس» او «متوجه شنیدن سخنی چند بود، از لطایف معرفت و طرایف حکمت»، تحریر کرده است. فیض کاشانی *آینهٔ شاهی* را بر پایهٔ رسالهٔ *ضیاءالقلب* خود که رساله‌ای به عربی «در شناختن نفس ناطقهٔ انسانی و تربیت او» بوده، با تلخیص به فارسی برگردانده و به نظر شاه رسانده است.[1] *آینهٔ شاهی*، بیشتر از آن‌که رساله‌ای دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی به معنای رایج آن در سنت دورهٔ اسلامی باشد، با رساله‌هایی در سیاست پیوند دارد که به مشرب عرفانی- باطنی نوشته شده‌اند و مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی عرفانی- باطنی است. از این حیث می‌توان رسالهٔ *آینهٔ شاهی* را در شمار اندک رساله‌هایی دانست که نویسندگان آن‌ها کوشیده‌اند تا بر پایهٔ اندیشهٔ عرفانی- باطنی نظامی از «عرفان سیاسی» تأسیس کنند که نظریهٔ عرفانی انسان کامل را به نظریهٔ شاهی آرمانی پیوند می‌زند. رسالهٔ *آینهٔ شاهی* از دوازده «باب» کوتاه فراهم آمده که می‌توان با توجه به دو موضوع کلی رساله آن دوازده باب را به دو بخش کلی تقسیم کرد. فیض کاشانی، در پنج باب نخست، از «حُکّامِ پنجگانه» و در باقی رساله از نَفْس ناطقهٔ انسانی بحث کرده است که باید از حاکمان یاد شده تبعیت کند.

خداوند در حیات فانی برای تربیت انسان «حکّام پنجگانه»ای را بر او

بسط این بحث نیازمند توضیح مقدمات دیگری است که این‌جا نمی‌توان به آن‌ها پرداخت. در این دفتر در مقام توصیف دیدگاه‌های سنت تاریخ اندیشهٔ سیاسی هستم؛ در جلد دوم باید به این بحث از دیدگاه تحول مفاهیم بازگشت، زیرا طرح مجدد برخی از مفاهیم ــ به عنوان مثال، مفهوم «مصلحت» ــ نباید در تداوم سنت اندیشهٔ سیاسی قدیم فهمیده شود، بلکه با پایان دورهٔ گذار و تصلب سنت، بازگشت به بسیاری از مفاهیم زیر سیطرهٔ منطق ایدئولوژی‌های جدید صورت گرفت.

۱. ملامحسن فیض کاشانی، «آینهٔ شاهی»، ص. ۲-۲۳۱.

گماشته و او را در فرمان بردن از یکی از آنان مختار قرار داده است، «لیکن از حکمِ مجموع نتواند بیرون رفت». تبعیت از برخی از این حاکمان موجب تعالی انسان است و او را به درجات عالی می‌رساند، در حالی‌که پیروی برخی دیگر «مقتضی سقوط او در دَرَکات هاویه است». دو حاکم باطن، «عقل» و «طبع» و دو حاکم بیرون، «شرع» و «عرف»اند، اما حاکم پنجم، «عادت»، «از برون آید و در درون قرار گیرد». گاهی تعارض میان این حکام، انسان را در وضعی قرار می‌دهد که نتواند مصلحت خویش را در فرمان بردن از یکی آنان تشخیص دهد و دچار حیرت می‌شود و گاه نیز «حکمی صادر شود که معلوم نباشد که صاحب آن حکم کدام است» یا «فرمانبری بعضی ضرر رساند، لیکن فرمانبر از حکم او بیرون شدن نتواند».[۱] فیض کاشانی در رسالهٔ *آینهٔ شاهی* کوشیده است تا «حکام پنجگانه» و نسبت میان آن‌ها را در حیات دنیوی انسانی بشناساند، اما در رساله‌ای که برای شاه عباس دوم نوشته شده و به ظاهر سیاسی است، مانند بیشتر نوشته‌های سیاسی سده‌های متأخر، هیچ سخن مشخص و مُحصَّلی نمی‌توان یافت، بلکه تنها کوشش فیض کاشانی ناظر بر این امر است که شاه را به رعایت حقوق شرع توجه دهد، بی‌آنکه بتواند نکتهٔ اساسی «سیاست شرعی» را روشن کند که احکام شرع ــ به عنوان احکامی ناشی از *دیانت* که لاجرم، اوّلاً و بالذّات، عینِ *سیاست* نیستند ــ چگونه در نظام اندیشهٔ سیاسی می‌توانند وارد شوند. تدوین نظام اندیشهٔ سیاسی بر پایهٔ تفسیری از دیانت، در صورتی می‌تواند امکان‌پذیر باشد که سیاست، در عینِ پیوند آن با دیانت، در استقلال آن نسبت به دیانت لحاظ شده باشد. نسبت تقدّم و استقلال دیانت به سیاست ــ به این معنا که سیاست باید به دیانت تحویل و در آن حل شود ــ در نهایت، دیانت را به اخلاق رفتار فردی و صِرف نظریهٔ رستگاری فرومی‌کاهد و نمی‌تواند از محدودهٔ دریافت غیرسیاسی دیانت فراتر رود.

توضیح فیض کاشانی دربارهٔ «عقل»، به هر حال، نه شرعی است و نه «عرفی»

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۳۳.

ــ در هر دو مورد، به معنای احکام ناظر بر تنظیم مناسبات اجتماعی انسان؛ او، چنان‌که پایین‌تر خواهیم دید، عقل شرعی و «عرفی» ــ یا عقل «جزوی» ــ را توهّمِ عقل می‌داند و تفسیر خود از دیانت را نیز از دیدگاه «عقل» کل ــ البته، اگر چنین امری برای بشر امکان‌پذیر باشد ــ عرضه می‌کند. فیض کاشانی، در فقدان افق و دریافتی سیاسی، در رسالهٔ *آینهٔ شاهی* کوشیده است تا نشان دهد که حکام سه‌گانهٔ «طبع»، «عرف» و «عادت» فاقد استقلال و وابسته به دو حاکم «عقل» و «شرع»اند، در حالی‌که برای تدوین اندیشه‌ای سیاسی در محدودهٔ دیانت، فیض کاشانی می‌بایست نشان می‌داد که چگونه، به تعبیری که پس از تُماس قدیس در سده‌های میانهٔ متأخر رایج شد، «طبیعت لطف را نسخ نمی‌کند»، به این معنا که عرف به شرع تحویل نمی‌شود، بلکه شرع، عرف را در تحول آن «امضاء می‌کند» تا بتواند به شالوده‌ای برای فهم و نیز تحول آتی آن تبدیل شود.[۱] دریافت فیض کاشانی از «طبع»، «عرف» و «عادت» به همان اندازه محدود است که دریافت او از «عقل» و «شرع»، و از این‌رو، آن‌چه را که به «مقتضای عقل یا شرع» ــ که در نهایت، یکی بیش نیستند ــ اعتباری نداشته باشد، فاقد اعتبارِ نظری می‌داند، بی‌آن‌که بتواند بی‌اعتباری عملی آن‌ها را نشان دهد. توضیح فیض کاشانی از

۱. یادآوری می‌کنیم که در این‌جا تنها به اندیشهٔ سیاسی فیض کاشانی، به گونه‌ای که در رساله‌های سیاسی او آمده است، توجه داریم. این‌که او به عنوان اهل شریعت و در نوشته‌های فقهی و اصولی خود نظریه‌های دیگری را مطرح کرده است، موضوع بحث ما نیست. حتیٰ اگر فیض در آثار شرعی خود از دیدگاه متفاوتی دفاع کرده باشد، خدشه‌ای به ارزیابی کلی ما وارد نمی‌کند، زیرا خلاصهٔ کلام ما این است که در دورهٔ گذار، در نزد اهل شریعت، نظام منسجمی از اندیشهٔ سیاسی نمی‌توانست تدوین شود. تشتّت در آرای اهل شریعت، به سبب این‌که حدود و ثغور مبانی بحث‌های آنان معلوم نبود، در حوزه‌های مختلف تا جایی بود که زمانی که به قلمروهایی مانند اندیشهٔ سیاسی وارد می‌شدند، به آنان اجازه نمی‌داد با سودجستن از مبانی شرعی نظامی منسجم از اندیشهٔ سیاسی تدوین کنند. البته، نگارنده این نکته را از نظر دور ندارد که در بسیاری از نوشته‌های اهل شریعت، بویژه متکلمین، فصل‌هایی به «سیاسات» اختصاص یافته است که به عادت از آن فقرات به اندیشهٔ سیاسی آن مؤلف تعبیر می‌کنند، اما در این ارزیابی شتابزده به نکتهٔ اساسی‌تر توجه نشده است که اندیشهٔ سیاسی صِرف بیان منشأ قدرت و متولی قدرت نیست، بلکه توضیح دستگاه مفاهیم سازگار با آن قدرت و تبیین نظامی است که انسجام آن دستگاه مفاهیم را در حوزهٔ نظر و عمل نشان دهد.

عرف و نسبت میان سلطنت و شرع جالب توجه است. او در تعریف عرف می‌نویسد:

> عرف دستوری است که عامهٔ مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود واجب ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند، هرچند عمل به آن، ناملایم طبع و دشوار باشد. هریک در مخالفت آن از سرزنش دیگری اندیشد و این دستور مختلف می‌باشد به ازمنه و بلاد و طوایف؛ گاه موافق عقل و شرع و طبع می‌باشد و گاه نه؛ گاه مقبول مردم فهمیده می‌باشد و گاه نه![1]

سیاست، یا «سلطنت»، در نزد فیض کاشانی در محدودهٔ عرف معنا پیدا می‌کند و در واقع، سیاست، عرف توأم با غلبه و استیلاست.

> آن‌چه موافق آن سه و مقبول این فرقه نباشد، التزام آن حماقت است، مگر آن‌که از باب تقیّه و خوف ضرر باشد؛ و عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلاء باشد، آن را سلطنت خوانند و هر اجتماعی ناچار است از سلطنتی تا جمعیت ایشان نظام گیرد و اسباب تعیّش ایشان انتظام پذیرد.[2]

افزون بر این، فیض کاشانی، با اقتدای به آن‌چه امام محمد غزالی در *احیاء علوم‌الدین* دربارهٔ انواع سیاسات و نسبت سیاست و دیانت گفته بود، قلمرو سیاست و شرع را یکسان و سیاست را عینِ دیانت نمی‌داند، زیرا در حالی‌که سیاست تنها به اصلاح دنیا توجه دارد، موضوع شرع اصلاح امور دنیا و آخرت است. فیض کاشانی می‌نویسد:

> فرق میان شرع و سلطنت آن است که سلطنت، اصلاح جمعیت نفوس جزئیه و نظام اسباب معیشت ایشان می‌کند تا در دنیا باشند و بس؛ و آن از نفوس جزئیه صادر می‌شود که خطا بر ایشان رواست. و شرع، اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت با هم با بقای

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۳۷. ۲. همان‌جا.

صلاح هر یک در هر یک. پس، ناچار، به یاد جماعت دهد که ایشان را بازگشت به عالمی بالاتر از این عالم خواهد بود که باقی و جاوید باشد؛ و آنکه سعادت حقیقی آن است و آنکه آن، حاصل نمی‌شود، مگر به گردانیدن رغبت از شهوات و لذات این جهان. پس، تمییز کند میان کارهایی که در آخرت سودمند باشد و کارهایی که در آن‌جا سود ندهد یا ضرر رساند؛ و به مثوبات آن امیدوار گرداند و به عقوبات این بیم کند و این، صادر نمی‌تواند شد، مگر از عقولِ کلیّهٔ کامله که معصوم‌اند از خطا و ذلل. پس، افعال سلطنت ناتمام است و به شرع تمام تواند شد و افعال شرع تمام است و محتاج به سلطنت نیست و باز نفع اکثر امور سلطنت از ذات مأمور بیرون است و نفع امور شرع در ذات او داخل.[۱]

فیض کاشانی سیاست را در حکمت باطنی و سلطنت را در «شرع» حل می‌کند و از این‌رو، اندیشهٔ سیاسی او نیز در سرشت خود اندیشه‌ای غیرسیاسی است. نسبت سلطنت به «شرع»، نسبت جسم به روح و بنده به خدایگان است و از آن‌جا که شرع به «نماز و روزه» و سلطنت به «تجمّل» امر می‌کند، شرع به منزلهٔ باطن و ناظر بر ملکوت، و سلطنت به منزلهٔ ظاهر و ناظر بر عالَمِ مُلْک است، باید که «ظاهر عالم که ملک است، منقاد باطن عالم شود که ملکوت است».[۲] غایت سلطنت، مانند غایت «شرع»، رغبت به باقیات صالحات و رستگاری است و این امر جز از مجرای «انقیاد بر شرع» و عمل به آن امکان‌پذیر نیست. رستگاری رعیت و انقیاد او بر شرع نیز با توجه به این‌که سلطان «علت موجدهٔ» اجتماع انسانی است و بنا بر «حکمت سیاسی» فیض کاشانی، سلطنت، امری اصیل و رعیت، اعتباری است، جز از مجرای رستگاری سلطان امکان‌پذیر نیست.

پادشاهی را که رعیت را بر انقیاد شرع داشته و خود نیز انقیاد نموده

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۸-۲۳۷.
۲. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۳۸.

...گاه باشد که بدین سبب بر دل آن پادشاه از انوار ملکوت آن مقدار نازل شود که دلش به آن نشأت بینا شود و او را شوق تشبّه به روحانیات به درجات عالیه رسانده تا چنان‌که در این نشأت پادشاه هست، در آن نشأت نیز پادشاه باشد، چراکه عمل او باعث هدایت جمعی کثیر از رعیت شده، پس، ناچار روحانیت او را از روحانیات هر یک از ایشان پیوسته اثرها و مددها رسد و هر گاه سلطنت فرمان شرع نبرد، حواس، امیر می‌شوند بر عقول، و ملکوت، مسخر مُلک گردد و خشوع و انقیادِ سافل، عالی را روی در زوال نهد و رغبت در فانیات پدید آید و زهد در باقیات صالحات به حصول پیوندد و شرور به عادات مکتسب گردد و هر روز که بر آدمی می‌گذرد، بدتر از روز پیش باشد او را.[1]

فیض کاشانی، پس از فراغت از بیان «حاکمان پنجگانه»، به توضیح کیفیت نَفْس انسانی می‌پردازد که هرگز به یک حال باقی نمی‌ماند، بلکه با نوسان میان «عقل» و «طبع»، با غالب شدن هر «حیثیّتی»، «عین آن شود» که «آن را قلب گویند». غالب شدن عقل بر نفس، موجب می‌شود که نفس به صفت فرشته درآید و اگر شهوت بر او غالب شود، نفس به مرتبهٔ حیوانات سقوط می‌کند و میان این صعود و سقوط نفس، و غالب شدن هر یک از «حکام پنجگانه»، نفس دارای چهار مرتبهٔ نفس امّاره، نفس لَوّامه، نفس مُلْهمه و نفس مطمئنّه است. درون انسان، میدان کارزار این «حکام» با یکدیگر است و لشکر «فرشتگان» در برابر لشکر «شیاطین»، پیوسته، صف کشیده و «تا حلول اجل و انتهای اَمَل» آمادهٔ کارزارند. «سعید آن است که در آخر حال، جنود فرشتگان، در او، بر لشکر شیاطین غالب و قاهر باشند و شقی آن که در خاتمهٔ کار، عقلش مغلوب طبع و مقهور هویٰ بُوَد.»[2] نفس، برای نیل به مرتبهٔ «مسند ملایکه و مَهْبَط فرشتگان»،

---

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۳۹. در متن به جای «شوق تشبّه به روحانیات»، «شوق تشبّه به روحانیت» آمده که به نظر می‌رسد خطای نسخه‌نویس بوده باشد.

۲. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۴۰.

باید از عقل و شرع که اشرف و افضل «حکام پنجگانه»اند، تبعیت کند و میان این دو نیز عقل، اشرف از شرع است، زیرا «اگر عقل نبودی، شرع نیز شناخته نشدی»، از آن‌جاکه عقل، شرعی است که در درون انسان است و شرع، عقلی که در بیرون انسان است. نسبت طَبع به عادت نیز همان نسبت عقل به شرع است، و حال آن‌که، به گفتهٔ فیض کاشانی،

> عرف از همهٔ این‌ها پست‌تر است و با این پستی، حکم بر همه می‌کند و بر همه غالب و مستولی است در اکثر مردمان؛ هر یک از عقل و شرع، امر به متابعت او می‌کند، مادامی‌که مخالفت نکند با قوانین ایشان، و چون مخالفت نماید، از او اجتناب باید کرد، مگر آن‌که از روی تقیّه و بیم ضرر همراهی باید کرد.[1]

در مواردی که اختلافی میان «حکام پنجگانه» بروز کند، نَفْس ناطقهٔ انسانی باید عقل را که اشرف و افضل آن‌هاست، مقدم دارد، زیرا شرع با آن موافق است و سایر «حکام» پیوسته از او فرمان می‌برند. بدیهی است که این عقل را نباید با عقل جزوی در نزد عوام اشتباه کرد و فیض کاشانی آن را «عقل مختص به انبیاء و اولیاء» می‌داند. کسی که صاحب آن عقل نباشد، باید شرع را به عنوان قائم مقام کامل عقل مقدم دارد، از آن تبعیت کند و اگر «شرع را مخالف عقل خود یابد، باید که عقل خود را به خطا منسوب دارد و طعن در شرع نکند».[2]

> هر یک از حکام تا باقی‌اند، بر فطرت اصلی و صرافت ذات، محفوظ‌اند از آمیختن به غیر؛ و سایر آفات واقع‌اند بر حدّ محدود تا

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۴۱.

۲. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۴۳. این دیدگاه فیض کاشانی را باید با سخن ملاعبدالرزاق لاهیجی متکلّم سنجید که او نیز مانند فیض شاگرد و داماد صدرالدین شیرازی بود، اما در ارزیابی از نسبت شرع و عقل نظری یکسره متفاوت داشت. او می‌نویسد که اگر «احیاناً مخالفتی میان مسئلهٔ حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعدهٔ شرعی ظاهر شود، تأویل قاعدهٔ شرعی واجب بود». عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص. ۱۳۱. یادآوری این نکته نیز جالب توجه است که این عبارت لاهیجی با آنچه ابن‌رشد در *فصل المقال* در این باره گفته بود، مطابقت کامل دارد.

اجلِ ممدود. و هم‌چنان‌که کاملانِ راست، مشتبه نمی‌شود به غیر خود، مگر بر کسی که حقیقت آن را درست نشناخته باشد؛ چه در بعضی مردمان، معنی هست شبیه به عقل که او را بر طلب فضول معاش می‌دارد و آن را عامه عقل و رشد می‌نامند و هم‌چنین در احکام شرع، حکمی هست که به وهمِ بعضی درمی‌آید که آن شرع است به اجتهاد خطا یا به فراگرفتن از غیر اهل، و آن هر دو راجع به هویٰ و طبع می‌شود. پس، باید که آدمی اولاً عقل را خوب بشناسد و شرع را از اهلش درست فراگیرد تا در این شبهه نیفتد.[۱]

رسالهٔ *آینهٔ شاهی* فیض کاشانی را می‌توان رساله‌ای در «عرفان سیاسی» خواند که بویژه در سده‌های متأخر تاریخ اندیشه در ایران، کوششی ناموفق برای بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی بر پایهٔ اندیشهٔ عرفانی و باطنی بود. این کوشش بویژه از فرآورده‌های دوره‌ای از تاریخ اندیشه در ایران بود که در آن اندیشهٔ سیاسی دستخوش زوال جدّی شده و جایگاه خود را در نظام اندیشه در ایران از دست داده بود. رسالهٔ فیض کاشانی یکی از نوشته‌های انگشت‌شماری است که در دورهٔ گذار دربارهٔ سیاست تحریر شده و به گونه‌ای که از فقرات نقل شده از آن می‌توان دریافت، رسالهٔ *آینهٔ شاهی*، اگرچه به ظاهر سیاسی است، اما هدفی جز حلِّ سیاست در اندیشه‌ای عرفانی- باطنی ندارد. تفسیر فیض کاشانی از سیاست و پیوند دین و دنیا نیز تنها از دیدگاه تقدم اندیشهٔ عرفانی- باطنی نسبت به هر گونه نظریه‌پردازی دربارهٔ حیات دنیا و استقلال آن نسبت به این انجام شده است. فیض کاشانی در اشاره‌ای به این‌که تنها حیات اُخروی از دیدگاه او اصالت دارد، می‌نویسد:

غرض از وضع حکام در انسان آن است که عالَم مُلْک، خدمت عالم ملکوت کند و شهوات مسخَّر عقول گردد و انسان را کمالات اُخرویه در دنیا مکتسب گردد تا در آخرت، مرفّه و برخوردار باشد و

---

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۵-۲۴۴.

> از عقوبت، رستگار. پس، هر گاه که تربیت این امر کند و سود به این رساند، باید کرد؛ و هر چه مخّل باشد و زیان رساند، نباید کرد؛ و هر چه نه سود دارد، نه زیان، یکسان باید شمرد.[۱]

از این‌رو، در جای دیگری گفته‌ایم که ارزیابی عرفانی از نسبت میان دین و دنیا جایی برای طرح اندیشهٔ سیاسی بر پایهٔ اندیشهٔ عرفانی- باطنی باقی نمی‌گذارد. سیطرهٔ تدریجی اندیشهٔ عرفانی در تاریخ اندیشه در دورهٔ اسلامی یکی از عوامل «دنیاگریزی» دیانت اسلام بود که به خلاف مسیحیت که از بنیاد دیانتی «غیر عرفی» و «دنیاستیز» بود، به حیات دنیا توجهی خاص داشت. در فصل دیگری از این جلد نیز اشاره کرده‌ایم که اندیشهٔ عرفانی، نقشی اساسی در غیر عرفی شدن اندیشه در تاریخ اسلام ایفا کرد و با تبدیل شدن مرشدان کامل به متفکران قوم، شالودهٔ تفسیری از اسلام استوار شد که در تعارض کامل با هر گونه نظریه‌پردازی دربارهٔ حیات دنیا بود. در نظر فیض کاشانی، غایت حیات انسان، گسستن از دنیا و نیل به بی‌نیازی از مردم است و بدیهی است که بر پایهٔ چنین غایتی نمی‌توان اندیشهٔ سیاسی که اندیشهٔ مصالح دنیای انسان است، تدوین کرد. فیض کاشانی دربارهٔ انسانی که توجه به آفریدگار خود پیدا کرده و حقیقت امور را به «علم‌الیقین» بداند و به «عین‌الیقین» مشاهده کند، می‌نویسد که کار او به جایی رسد که

> هرگز، از پروردگار خود غافل نشود و در هیچ حال، او را فراموش نکند، بلکه در اکثر اوقات و مُعْظَم حالات به فکر او اشتغال داشته باشد و در عامهٔ احوال او را خواند و در کافّهٔ آمال به او توسل جوید و در فنون متصرفات با او مخاطبه و مکالمه نماید و در صنفوف خَلَوات با او مناجات کند و آهستهْ‌آهسته، در مشاهده و مراقبه، به جایی رسد که یکباره، از ماسوای او، منقطع و به او متصل، از همگان بی‌نیاز و به او مُتَبَتّل شود. و چون به این مقام عالی مستسعد

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۲۴۴.

شود، حق تعالیٰ او را به خود نزدیک گرداند و به جوار خود رساند و قدرش را ارجمند کند و او را در سلک اولیای خود درآورد و با اصفیای خود بیامیزد و در زمرهٔ ملایم مُنْخرط سازد و به لذات ابدی و سعادت سرمدی بنوازد.[۱]

رسالهٔ *آینهٔ شاهی* فیض کاشانی، رساله‌ای کم‌حجم، اما از این حیث که با تأمل در آن، از طریق مفهوم مخالف، می‌توان پرتوی بر شرایط امتناع تدوین اندیشهٔ سیاسی بر پایهٔ اندیشهٔ عرفانی-باطنی انداخت، رسالهٔ پراهمیتی است. با سنجش میان نظریه‌پردازی حکمای الهی مسیحی در سده‌های میانهٔ متأخر و نمایندگان اندیشهٔ عرفانی- باطنی در تاریخ اندیشه در ایران می‌توان گفت که گرایش عمدهٔ اندیشهٔ حکمای الهی مسیحی در سده‌های میانهٔ متأخر کوشش برای تدوین نظریه‌ای سیاسی در درون «علم‌الیقین» و «عین‌الیقینِ» حکمت الهی بود، در حالی‌که اساس اندیشهٔ عرفانی-باطنی سده‌های میانهٔ متأخر تاریخ ایران، به گونه‌ای که در این دوره تدوین شد، «دنیاگریزی» و «عرفی‌ستیزی» بود. چنین می‌نماید که اندیشهٔ عرفانی- باطنی، نه تنها از بنیاد با هر گونه نظریه‌پردازی سیاسی ناسازگار، بلکه، آگاهانه، کوششی در خلاف جهت تدوین اندیشه‌ای سیاسی بود. فیض کاشانی در رسالهٔ دیگری با عنوان شرح صدر به نکته‌هایی از سوانح تحول فکری خود اشاره کرده که می‌تواند مؤیّد این ارزیابی باشد. فیض کاشانی که علما را به سه طایفهٔ اهل ظاهر، اهل باطن، و اهل ظاهر و باطن تقسیم می‌کند، طایفهٔ نخست را کسانی می‌داند که «مانند چراغ‌اند که خود را سوزند و دیگران را افروزند»، اما این «قوم را صلاحیت رهبری خلایق به حق نیست و ایشان‌اند که ارباب عمائم‌اند و اکثرشان با فقدان صلاحیت قایم‌اند و ظلمات غوایت و ضلالت هایم‌اند». طایفهٔ دوم، تنها علم باطن دانند «و از این طایفه نیز رهبری نیاید، مگر کم، چراکه بیش از گلیم خود از آب بیرون نتواند کشید، به جهت آن‌که علم باطن بی‌ظاهر، سعت و احاطت نتواند داشت و به کمال نتواند رسید».[۲]

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۷-۲۴۶.
۲. فیض کاشانی، «شرح صدر»، ص. ۵۵.

سیوم آنان‌اند که هم علم ظاهر دانند و هم علم باطن، و مَثَل ایشان، مثل آفتاب است که عالمی را روشن تواند داشت و ایشان‌اند که سزاوار راهنمایی و رهبری خلایق‌اند، چه یکی از ایشان، شرق و غرب عالم را فرا تواند رسید و قطب وقت خویش تواند بود. ایشان‌اند که چون در صدد رهبری و پیشوایی برآیند، محل طعن اهل ظاهر می‌گردند و از ایشان اذیت‌ها می‌کشند و نزد ایشان به کفر و زندقه موسوم می‌گردند، چراکه در این هنگام ایشان را نزد عامه، جاه و عزّتی رو می‌دهد و علمای دنیا که ابنای دنیااند، نمی‌توانند دید که دنیا که معشوق ایشان است با دیگری باشد.[1]

فیض کاشانی دربارهٔ بسیاری از علمای زمان خود نظر مساعدی نداشت و با تعریفی که از مقام و منزلت هر یک از سه طایفهٔ علما در اجتماع می‌دهد، هیچ یک از آنان را در موقعیتی نمی‌داند که متکفّل امور دنیا باشند. خود را از طایفهٔ سوم علما می‌داند، اما زمانی که شاه صفی او را به خدمت خواند و «نوازش‌ها فرمود ... و تکلیف بودن در خدمت» نمود، «از خدمت استعفا نمود» و نوشت :

چون در حوالی و حواشی ایشان جمعی از علمای ظاهر بودند و بنده هنوز خام بود، مصلحت دین و دنیای خود را در آن نمی‌دید، چه ترویج دین با آن جماعت میسر نبود با خامی، و آن آزادگی و آسودگی دنیا از دست می‌رفت؛ نه جاه زیاده از ضرورت در عُقبیٰ سود داشت و نه در دنیا آسایش می‌گذاشت. بنابراین، از خدمت استعفا نمود؛ بحمدالله که اجابت مقرون گردید.[2]

فیض کاشانی، پس از مرگ شاه صفی، بار دیگر، در زمان «شاه کامکار، مستعبدِ سلاطین ذوی‌الاقتدار»، شاه عباس دوم، دعوت شد تا برای «طلب ترویج جمعه و جماعات و نشر علوم دینیه و تعلیم شریعت» قیام کند، اما این بار نیز «از مطاوی آن بوی استغراق در بحر بی‌ساحل و گرفتار شدن به جنگ نهنگ مقاسات اکفا به مشام حدس می‌رسید» و از این‌رو، «عقل در چار سوی تحیر

---

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۵۶.
۲. فیض کاشانی، همان، ص. ۶۴.

متردد شد و طبع در شش جهت سرگردانی در تزلزل و حیران».[۱] این بار، فیض به ملاحظاتی چند، و بویژه به مقتضای الدّینُ و المُلْکُ توأمان، «استقرار قواعد ملک را به استمرار دین منوط فرموده»،[۲] پس از دیدار با شاه از درِ موافقت درآمد،

[اما] طایفه‌ای از غولان آدمی‌پیکر و قومی از جاهلان عالم‌آسا که ارادهٔ عُلّو و فساد در سرهای ایشان جای گرفته بود و نفوس امّارهٔ ایشان از دین حق و حق دین منسلخ گردیده و مدت‌های مدید منتظر آن بوده که شاید ایشان بدین امر که در نظر ایشان کمالی فوق آن و سعادتی زیاده بر آن متصور نیست، مستسعد و فائز گردند، کمر عداوت ساعیان و راعیان این امر بر میان بستند و نائرهٔ حسد در کانون سینه‌های ایشان اشتعال یافته ... و در اطفاء نورالله تا می‌توانستند می‌کوشیدند.[۳]

فیض که خود را هماورد «جمعی از ارباب عمایم که دعوی اجتهاد می‌کردند»،[۴] نمی‌دید، بار دیگر، ناچار، گوشهٔ عزلت گزید. او دربارهٔ دو تجربهٔ برای ترویج دین از سوی علمای باطن و ظاهر که خود در شمار آنان بود، می‌نویسد:

و بندهٔ کمترین، خود، مردِ معرکهٔ جُهّال و فارِسِ میدان جدال نبود، از سلامتِ گوشه‌گیری و عافیت عزلت برید و به آن‌چه درگمان بود که به دل آن تواند شد، نرسید، غریب و تنها در میان اعداء گرفتار شد و نه ناصری و نه مُعِیْنی و نه آسایش دنیا و نه رواج دینی.[۵]

۱. فیض کاشانی، همان، ص. ۵ـ۶۴.
۲. فیض کاشانی، همان، ص. ۶۶.
۳. فیض کاشانی، همان، ص. ۶۸.
۴. فیض کاشانی، همان، ص. ۶۹.
۵. فیض کاشانی، همان، ص. ۷۰. ملاّمحسن فیض کاشانی در برخی نوشته‌های دیگر خود نیز اشاره‌هایی به مسائل سیاسی آورده است. به عنوان مثال، در رسالهٔ *کلمات مکنونه*، با ذکر حدیثی از ششمین امام شیعیان می‌نویسد: «و خلیفهٔ حقّ ـ یعنی امامان معصوم ـ را می‌رسد که کسی راکه علم از او فراگرفته باشد، به جای خود نصب کند، در غیر بلد خود یا در غیبت، تا حاکم و معلم دیگران باشد، یا به خصوص چنان‌که وُلاة و قُضاة به بلاد می‌فرستادند و بصیران را به جهت تعلیم مستبصران تعیین می‌فرمودند و یا به عموم. کما قالَ مولانا الصادق، علیه‌السلام: اُنْظروا اِلیٰ مَن کانَ مِنْکُم قَدْ رُویَ حدیثنا و نظر فی حلالنِا و حرامنِا و عرف احکامنا، فاجعلوه بینکم حاکماً. فانّی قد جعلته علیکم حاکماً، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما بحکم‌الله استخّف و علینا، فالرادّ علینا رادٌّ علیٰ الله و هو علیٰ حدِّ

در میان نوشته‌های سیاسی دورهٔ گذار، *روضة‌الانوار عباسی* اثر محمدباقر سبزواری، به لحاظ گستردگی و شمول آن بر همهٔ مباحث اندیشهٔ سیاسی سیاستنامه‌نویسان جایگاه ویژه‌ای دارد و مفصل‌ترین سیاستنامهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران نیز هست. *روضة‌الانوار عباسی* برای شاه عباس دوم صفوی نوشته شده و رساله‌ای التقاطی و گردآوری شده از همهٔ منابع سیاستنامه‌های ایرانی است. مطالب کتاب به دو «قسم» تقسیم شده و با دیباچه‌ای در بیان حکمت و تدبیر الهی در وجود و فواید مترتب بر آن و ذکر علّت دوام و ثبات مُلْک و پادشاهی و تفصیل بعضی از اسباب زوال و اختلال مُلْک آغاز می‌شود[1] و آن‌گاه، در فصل نخست، سبزواری توضیحاتی دربارهٔ نیاز انسان به غذا، لباس و مسکن می‌آورد. نیازهای طبیعی انسان و این‌که هیچ فردی نمی‌تواند به تنهایی از عهدهٔ رفع همهٔ نیازهای خود برآید، ناچار، به تقسیم کار و نیاز انسان به اجتماع برای رفع نیازها منجر می‌شود. سبزواری از همین مقدمات نتیجه می‌گیرد که

> پس، بالضروره نوعی از تدبیر باید که هر یک را به حدّی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یک را از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه گرداند و به شغلی که تعلّق به

الشرک بالله. و این نایب باید که صاحب فهم مستقیم باشد و از اغراض و امراض نفسانیه منزه و پیرو طریقهٔ اهل بیت علیهم السلام به قدر وسع تا عارف به احکام ایشان تواند بود و اهلیت نیابت و فَتْیا تواند داشت.» فیض کاشانی، *کلمات مکنونه*، ص. ۲۱۹. حدیث مورد اشاره را نویسندگان دیگری در دورهٔ گذار نقل و تفسیر کرده‌اند. به عنوان مثال، سیدجعفر کشفی که پایین‌تر دربارهٔ او سخن خواهیم گفت، با نقل و ترجمهٔ آن به فارسی مراد از آن را «حاکم و قاضی» دانسته است. او می‌نویسد: «نظر کنید و توجه نمایید ای گروه شیعیان به سوی کسی که بوده باشد از خود شماها، یعنی مردی باشد، مؤمن، عادل، متقی و از اهل اخلاص، و روایت نموده باشد حدیث ما را ... پس، راضی بشوید به چنین شخصی که حاکم و قاضی شما باشد. به درستی که من حاکم قرار دادم او را بر شما ...» سیدجعفر کشفی، *میزان‌الملوک و الطوایف*، ۱۸۳.

۱. محمدباقر سبزواری، *روضة‌الانوار عباسی*، ص. ۴ و بعد. همهٔ فقرات نقل شده از *روضة‌الانوار* در این فصل را از چاپ سنگی آن گرفته‌ایم. پس از نوشته شدن این بخش چاپ انتقادی جدیدی از آن کتاب منتشر شده که نشانه‌های کتاب‌شناختی آن در پایان این جلد آمده است.

او دارد، مشغول گرداند و این تدبیر محتاج است به صاحب شریعت، یعنی پیغمبری که وحی از جانب خدای، عَزَّ و جَلَّ، به او رسد.[۱]

محمدباقر سبزواری این بحث را از توضیحات ابن‌سینا در «الهیات» *شفاء* به اجمال می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که احکام شرع به پیامبر وحی شده و اجرای آن‌ها موجب دفع فساد و فتنه، رفاه زندگی، تحصیل زاد آخرت و کمالات نفسانیه خواهد شد، اما از آن‌جاکه مردم به رغبت به احکام شرع گردن نمی‌نهند،

ایشان را حاکمی عادل باید که به لطف و عُنْف، خلق را بر طاعت و انقیاد احکام الهی بدارد ... و آن شخص را امام و خلیفهٔ خدای، عَزَّ و جَلَّ، گویند و حکما او را مَلِک علی‌الاطلاق گویند و افلاطون او را مُدبّر عالَم گفته و آن شخص، پادشاه اصلی و مَلِک حقیقی است، هرچند، دست او به قهر و غضب از تصرف در امورِ مُلْک کوتاه باشد، چون حضرت امام‌المشارق و المغارب، امیرالمؤمنین، علی بن ابی‌طالب، در وقتی که مخالفان، به غضب و تعدّی، تصرف در پادشاهی کرده بودند ... و آن، پادشاه و امام نور خداست بر زمین، و حجت خدای، عَزَّ و جَل، است، بر مردمان و نوری است درخشان بر زمین و آسمان و سراپا فیض و هدایت و برکت و سعادت.[۲]

بخشی از عبارت بالا را سبزواری، به نقل از *اخلاق ناصری* خواجه نصیر توسی، در دنبالهٔ سخن ابن‌سینا آورده و بحث شیعی امامت را به آن افزوده است. خواجه از آوردن مثال کلامی، در بحث «حکمت عملی»، خودداری کرده بود، اگرچه توضیحات خود او نیز نسبتی با مثال سبزواری داشت. خواجه *اخلاق ناصری* را در دورهٔ اسماعیلی‌گری خود نوشته و جنبه‌های باطنی تشیع اسماعیلی را با فلسفهٔ سیاسی «ارسطویی»- نوافلاطونی تلفیق کرده بود، اما محمدباقر سبزواری اهل شریعتی سیاستنامه‌نویس است و این مقدمات را برای اثبات وجوب سلطنت ظاهری پادشاهان می‌آورد.

---

۱. سبزواری، همان، ص. ۷.
۲. سبزواری، همان، ص. ۸-۷.

پادشاه مطلق و امام و حاکم علی‌الاطلاق، گاهی پیغمبر است، چون حضرت آدم و سلیمان و داوود و حضرت رسالتْ‌پناه و غیرهم، و گاهی غیر نبی باشد، چون حضرت امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ هدیٰ؛ و هیچ زمان، [عالَم] از وجود امامِ اصل خالی نمی‌باشد، لیکن در بعضی ازمنه، به جهت حکمت‌ها و مصلحت‌ها امام اصل از نظرها غایب می‌باشد و کسی را وصول به خدمت آن امام میسر نیست ... در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد، به حسب حکمت‌ها و مصلحت‌ها ... اگر پادشاهی عادل و مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید، در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد.[۱]

پس از توضیح ضرورت پادشاهی و نسبت آن با نبوت و امامت که به التقاط از فیلسوفان سیاسی یونانی و اسلامی آورده شده، محمدباقر سبزواری، در فصل دوم از *روضة‌الانوار عباسی*، پیش از بحث در اسباب بقای مُلْک، به تفصیل به «بعضی اسباب زوال و اختلال مُلک» اشاره می‌کند و این مقدم داشتن بحث از اسباب زوال بر بقای آن از این حیث به نظر او موجه است که «زوال و بقای مُلْک ... حکمِ دو ضد [را] دارد» و «چون ضدی دانسته شد، ضد دیگر را می‌توان فهمید».[۲] عمدهٔ اسباب زوال ملک، به گونه‌ای که در *روضة‌الانوار عباسی* سبزواری آمده، برخی دینی‌اند، مانند «ترک شکر نعمت الهی» یا جری شدن پادشاه در فسق و گناهان و برافراشتن عَلَم طغیان و عصیان[۳] و برخی بازپرداختی از توضیحات غیرعقلایی سیاستنامه‌هاست، چنان‌که می‌نویسد:

دیگر از اسباب زوال مُلْک و دولت، غرور و خودبینی است؛ و آن چنان بُوَد که مَلِک را در خاطر گذرد که ترا با این شوکت و حکمت و حُسنِ رای و تدبیر و لشکرِ موافقِ یکدلِ جان‌فشان و وزرای صائبْ رأی صاحب کفایت و ... کسی را حدّ و یارای آن کجاست که با تو

۱. سبزواری، همان، ص. ۸.
۲. سبزواری، همان، ص. ۹.
۳. سبزواری، همان، ص. ۲۷.

> مقاومت و خصمی تواند کرد و کیست که در روی زمین با تو سرکشی تواند و این معنیٰ باعث غلبه [و] استیلای خصم می‌شود.[۱]

روضة‌الانوار عباسی، مانند همهٔ سیاستنامه‌ها، بر ظلم به عنوان یکی از اسباب زوال مُلک، تأکید ویژه‌ای دارد. سبزواری به تبع سیاستنامه‌نویسان ظلم را بیشتر از کفر از اسباب زوال می‌داند[۲] و بر آن است که نه تنها پادشاه باید خود مرتکب ظلم نشود، بلکه باید دست تعدّی امرا و عُمّال خود را نیز از جان و مال مردم کوتاه کند و نباید که «بنا بر قلّت التفات به امور ملکی خبر از تعدی ایشان نداشته باشد»، زیرا «فساد در این قسم بیشتر است، چه ظلم یک کس با ظلم صد کس و هزار کس برابر می‌شود.»[۳]

بیشترین اسباب زوال ملک در نزد محمدباقر سبزواری، ناظر بر صرف اخلاق فردی است، چنان‌که پادشاه نباید «تندخوی و درشتْ‌گوی»[۴] باشد و خست، اسراف و تبذیر نیز به یکسان از عوامل زوال به شمار می‌رود.[۵] برخی از اسباب زوال مُلک را می‌توان در شمار عوامل «اجتماعی» آورد که از آن میان دربارهٔ «بسیاریِ اشتغالِ پادشاه»[۶] توضیحی داده نشده و به نظر نمی‌رسد معنای روشنی داشته باشد، اما بی‌تدارک رها کردن کارها و معطل گذاشتن آن‌ها شاید پیوندی با تجربهٔ فرمانروایی برخی از شاهان صفوی داشته باشد.

> دیگر از اسباب زوال ملک، آن است که هرگاه معاملات کلی در میان باشد و هنوز فیصل نیافته باشد و اصلاح‌ها و مرمّت‌ها جهت انتظام امور در کار باشد، پادشاه بی‌تدارک و اصلاح آن مهمّات و اِتمام امر، چنان‌چه باید، امور را در هم گذاشته، خود از پی شهوت‌ها یا فراغتی از فراغت‌ها رود.[۷]

در *روضة‌الانوار عباسی*، افزون بر بی‌توجهی پادشاه به تدبیر درست امور،

---

۱. سبزواری، همان، ص. ۹.
۲. سبزواری، همان، ص. ۱۱.
۳. سبزواری، همان، ص. ۱۱.
۴. سبزواری، همان، ص. ۲۴.
۵. سبزواری، همان، ص. ۲۵.
۶. سبزواری، همان، ص. ۱۱.
۷. سبزواری، همان، ص. ۲۱.

گماشتن افراد فاقد صلاحیت در رأس کارها،[۱] بی‌توجهی به امور سپاه و فراهم آوردن ساز و برگ نظامیان و عدم پرداخت مقرری آنان که موجب پراکنده شدن و تفرقه در میان لشکریان می‌شود، در شمار عوامل عمدهٔ زوال ملک آمده است.[۲] محمدباقر سبزواری «خصومت و عداوت و منازعت» میان «امرا و خواص پادشاه» را نیز مانند «خرابی مملکت» و «تفرّق رعیت»، مایهٔ زوال ملک شمرده است.[۳]

چنان‌که گذشت، بیشترین توضیح سبزواری دربارهٔ اسباب زوال ملک، به قلمرو دیانت و اخلاق فردی مربوط می‌شود و جای تبیینی تاریخی در *روضة‌الانوار عباسی* خالی است. در خاتمهٔ این جلد گفته خواهد شد که بحث نوشته‌های تاریخی و سیاسی ایران در واپسین سده‌های دورهٔ اسلامی، به دنبال زوال اندیشه، به رغم دگرگونی‌های عمده‌ای که صورت می‌گرفت، از محدودهٔ بحث‌های شرعی و اخلاقی فراتر نرفت. آن‌چه محمدباقر سبزواری در این باره در *روضة‌الانوار عباسی* آورده، تلفیقی از بحث‌های شرعی و اخلاقی و فقراتی از سیاستنامه‌هاست و هر گونه ارجاع به واقعیت تاریخی و کوشش برای تبیین آن از این اثر غایب است. در سده‌های متأخر اسلامی، خلطی میان سیاستنامه‌نویسی و شریعتنامه‌نویسی ایجاد و سیاستنامه‌نویسی در شریعتنامه‌نویسی حل شد. از این‌رو، سبزواری مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان متأخر، چنان‌که از ادامهٔ مطالبی که از *روضة‌الانوار عباسی* آوردیم، می‌توان دریافت، شریعتنامه‌نویسی بی‌توجه به سرشت واقعیت مناسبات سیاسی است. سبزواری در دنبالهٔ مطلب، دامن بحث سیاسی را رها کرده و شطری «در ذکر بعضی مواعظ سودمند و تنبیه بر تغیّر و فساد و انقلاب دنیا و بیان آن‌که سبب آمدن آدمی به این جهان چیست؟»[۴] می‌آورد. در باب اول تا باب پنجم از قسم اول کتاب *روضة‌الانوار عباسی* و فصل‌های آن مطالبی در بی‌اعتباری و فانی بودن عالم، تحصیل حقیقت ایمان و شناخت معبود حقیقی، بیان اختلاف مراتب ایمان، مراعات فرایض و سنن،

۱. سبزواری، همان، ص. ۲۷.
۲. سبزواری، همان، ص. ۲۶.
۳. سبزواری، همان، ص. ۲۶.
۴. سبزواری، همان، ص. ۲۸ و بعد.

بیان توبه و گناهان صغیره و کبیره آورده شده و با آغاز باب پنجم «در ذکر بعضی اخلاق شریفهٔ نفسانیه و مَلَکات فاضله که باعث شرف علوّ نفس است و از ملوک و سلاطین به غایت زیبنده است»،[1] سبزواری بار دیگر بحث سیاسی را از سر می‌گیرد و فصل اول از همان باب را به ذکر فضیلت عدل اختصاص می‌دهد.[2]

بحث دربارهٔ عدل در *روضة‌الانوار عباسی*، مانند همهٔ نوشته‌های اندیشهٔ سیاسی قدیم، واسطة‌العقد سامان نظام اندیشهٔ سیاسی است، اما نوشتهٔ محمدباقر سبزواری فاقد دیدگاهی نظری است و تنها به آوردن مطالبی از مأثورات دینی و آیین‌نامه‌های ایرانی بسنده می‌کند.

بحث سبزواری بیشتر از آنکه بحثی نظری دربارهٔ ماهیت عدل باشد، توضیحی در «لزوم عدل برای پادشاهان و فایده‌های آن» است. در این بحث، پس از اشاره به آیه‌هایی از قرآن دربارهٔ اهمیت عدل و نقل روایت‌هایی از پیشوایان دین، داستان‌های بسیاری از سیاستنامه‌های پیشین آورده شده است. سبزواری با بیان این‌که «از جهت پادشاهان هیچ صفت به عدل نمی‌رسد»،[3] فایده‌های عدل را به قرار زیر بر می‌شمارد:

> [نخست این‌که عدل] باعث خشنودی و رضای خداست؛ دویم آنکه باعث درجات و مثوبات و دخول در روضات جنان و خلاصی از عذاب نیز هست. سیم آنکه شکرگزاری نعمت‌های ربّانی است و شکر نعمت باعث زیادتی نعمت و لطف و مهربانی خدای ... می‌شود ... چهارم آنکه رعایا و زیردستان امانتی چنندند که خدای ... نزد پادشاهان سپرده، بر ایشان لازم است که حفظ امانت بکنند ... پنجم آنکه عدل باعث نام نیکو و ذِکرِ جمیل می‌شود ... ششم آنکه عدل، باعث دعاگویی رعایا و زیردستان و سایر مردمان می‌شود ... و اگر پادشاه ظالم باشد، خالق عالم، خواه رعیت ملک او خواه دیگران، بر او نفرین خواهند کرد ... هفتم، آثار برکات عدل به اولاد و

۱. سبزواری، همان، ص. ۷۱ و بعد.
۲. سبزواری، همان، ص. ۷۱ و بعد.
۳. سبزواری، همان، ص. ۷۲.

> اعقاب سرایت می‌کند و ظلم باعث قطع نسل و برافتادن ذُرّیّه می‌شود ... هشتم، عدل باعث معموری و آبادانی می‌شود.[۱]

چنان‌که از این فقره می‌توان دریافت، مفهوم عدل در *روضة‌الانوار عباسی* محمدباقر سبزواری پیوندی با مفهوم عدل در سیاستنامه‌های ایرانشهری و فلسفهٔ سیاسی ندارد. در این دو جریان اندیشهٔ سیاسی، مفهوم عدل دارای مبنایی نظری و ناشی از مبانی جهان‌شناسی فلسفی حکمت باستانی یا فلسفهٔ یونانی بود و تنها با توجه به آن مبنای نظری قابل درک است، در حالی‌که سبزواری تنها به ذکر فواید رعایت عدالت بسنده می‌کند و روایت داستان‌هایی از نوشته‌های سیاسی جای توضیح را می‌گیرد. این ملاحظه در مورد آن‌چه در دنبالهٔ مطلب دربارهٔ شرایط و لوازم «قانون معدلت» در *روضة‌الانوار عباسی* آمده،[۲] راست می‌آید و همین امر، کتاب را به اندرزنامه‌ای شرعی‌ـ اخلاقی و فاقد اهمیت تبدیل می‌کند.

«قسم» دوم *روضة‌الانوار عباسی* از فصل‌هایی ــ که بیش از نیمی از کتاب را در بر می‌گیرد ــ «در مراعات قواعد و آدابی که پادشاه را در امور مُلک و ضبط مراسم سلطنت و حفظ معاقد دولت و استحکام اساس پادشاهی و تأسیس مراسم جهانداری لازم است»، فراهم آمده و با فصلی دربارهٔ دو گونهٔ سلطنت آغاز می‌شود. فصل نخست، بحثی «در ذکر بعضی قواعد حکمت عملی» است و محمدباقر سبزواری، به تبع فیلسوفان سیاسی که سیاست را به فاضله و تغلّبیه تقسیم می‌کنند، پادشاهی را به دو گونهٔ «فاضله» و «تغلّبی» تقسیم می‌کند و نویسد: نخست،

> سلطنت فاضله که بنای سِیَر و اطوار مُلْک بر قواعد عقل و مناهج شرع بوده، از سلوک به منهج توسّط و اعتدال که موافق میزان عدل است، قدم بیرون نگذارد و غرض از آن، تکمیل نَفْس خود و دیگران باشد که به عُلوّ درجات و حصول مثوبات فائز گردند و ذکر جمیل و

---

۱. سبزواری، همان، ص. ۳-۷۲.

۲. سبزواری، همان، ص. ۸۱ و بعد.

ثواب جزیل بر آن مترتب شود. دویم، سلطنت ناقصه که آن را سلطنت تغلّبی خوانند و غرض از آن، آن باشد که به جور و تعدی و پیروی هویٰ و هوس و دواعی نفسانی و تحریکات شیطانی خَلْق را در تحت بندگی خود درآورده، قوا و آلات ایشان را در مصارف آرزوهای شهوانی و غضبی خود صرف نماید و از جور و تعدّی و ستم بر خلق بی‌باک باشند و کسانی که به این راه روند، مُلْک ایشان را نظامی و دولت ایشان را دوامی نباشد و به اندک زمانی به نکبت دنیوی و شقاوت اخروی مبتلا گردند، چه پادشاهی ظالم چون بِنایی است عالی که بر روی برف نهند، هر آینه اساس ثبات آن به آفتاب عدل الهی گداخته گردد و بنا منهدم شود.[۱]

این بازگشت به بحث دربارهٔ سلطنت در آغاز نیمهٔ دوم *روضةالانوار عباسی* که پیش از این، در دیباچهٔ کتاب، آغاز شده بود و تأکید بر این‌که موضوع «قسم» دوم کتاب «حکمت عملی» است، با توجه به آن‌چه دربارهٔ مضمون «قسم» نخست گفته شد، مبین این نکته است که از دیدگاه اندیشهٔ سیاسی، می‌توان به تقریب، نیمی از مطالب کتاب *روضةالانوار عباسی* را حشو قبیح دانست. از آن‌جاکه به دنبال زوال اندیشه در ایران، تأمل نظری دربارهٔ سیاست، در دورهٔ گذار، جایگاه خود را از دست داده و اصل بر التقاط است، سبزواری فقراتی از نوشته‌های گوناگونی مانند *تاریخ وصّاف*، *وصایای* منسوب به خواجه نظام‌الملک، *سرّالاسرار* منسوب به ارسطو، *جاویدان خرد*، *الکافی*، *اخلاق ناصری*، *تذکرةالاولیاء*، *کارنامه* و *آداب‌العیش* منسوب به اردشیر بابکان، *نهج‌البلاغة* و *تاریخ گزیده* را در کنار هم قرار داده و جُنگی مفصل فراهم آورده است.

تعبیر جُنگ دربارهٔ *روضةالانوار عباسی* را تنها به اعتبار ظاهرِ التقاطی آن به کار نمی‌بریم؛ نوشتهٔ محمدباقر سبزواری به دوره‌ای از سیاستنامه‌نویسی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران تعلق دارد که چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، در

۱. سبزواری، همان، ص. ۲۳۴.

آن، فلسفهٔ سیاسی و شریعتنامه‌نویسی در سیاستنامه‌نویسی حل شده و از ترکیب جریان‌های سه‌گانهٔ اندیشهٔ سیاسی در ایران، سنخ جدیدی از سیاستنامه‌ها تولد یافته است که می‌توان آن‌ها را «سیاستنامه‌های شرعی» خواند. نویسندگان سیاستنامه‌های شرعی جُنگی را به التقاط از همهٔ منابع دورهٔ اسلامی گردآورده و همهٔ مفردات آن را به گونه‌ای ترتیب می‌دهند که بتوانند نظریه‌ای برای توجیه «سلطنت مطلقهٔ» دورهٔ اسلامی فراهم آورند. در این «سیاستنامه‌های شرعی»، به خلاف سیاستنامه‌های ایرانشهری که در آن‌ها نظریهٔ شاهی آرمانی ضابطهٔ ارزیابی پادشاه است، نظریهٔ سیاسی با هدف توجیه سلطنت مطلقه تدوین می‌شود. محمدباقر سبزواری برای «سلطنت فاضله» «هفت خصلت»[1] برمی‌شمارد که عبارت‌اند از بلندی همت، متانت رأی، عزم قوی، پایداری در برابر حوادث و شداید، وفور اموال، لشکریان منتظم و موافق و نسب عالی، و هم‌او، در دنبالهٔ همین مطلب، سلطنت شاه عباس دوم را که *روضة‌الانوار عباسی* به او تقدیم شده است، مصداق بارز «سلطنت فاضله» می‌داند و می‌نویسد:

> الحمدلله سبحانه که نواب اشرف همایون، اعلیٰ[حضرت] شاهی، مشیّد اساس عدل و احسان ... جامع این خصایل و مظهر این فضایل است. غیر او کدام یک از سلاطین عالم را نَسَب مصطفوی و حَسَب مرتضوی است. رجاء واثق است و وثوق صادق که واهب منّان، خورشید معدلتش [را]که انوار اشعهٔ لطف و احسان به مشارق و مغارب جهان رسانیده، در مدارج اعتلاء و ارتفاع روزافزون دارد.[2]

---

۱. سبزواری، همان، ص. ۲۳۵.

۲. سبزواری، همان، ص. ۲۳۶. البته، عباراتی از این سنخ بخشی از روش خطابی سیاستنامه‌هاست و نظیر آن را می‌توان در همهٔ نوشته‌های سیاسی یافت. قدیم‌ترین صورت این عبارت را در نوشته‌ای از امام فخر رازی می‌توان یافت که در جای دیگری به مناسبت بحث از اندیشهٔ سیاسی او متن عبارت را نیز آورده‌ایم. پس از امام فخر نویسندگان سیاسی بسیاری عین یا تقلیدی از آن عبارت را در نوشته‌های خود آورده‌اند. ر.ک. *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*، فصل چهارم، ص. ۱۱۹؛ نیز همان، فصل پنجم، ص.

نیمهٔ نخست *روضةالانوار عباسی* محمدباقر سبزواری، اگرچه با بحثی دربارهٔ سیاست آغاز می‌شود، اما بیشتر اندرزنامه‌ای دینی و وصیت‌هایی است که برای شاه عباس دوم نوشته شده است. «قسم» دوم کتاب نیز دارای ساختار کمابیش مشابهی با «قسم» نخست است و پس از مقدماتی در اندیشهٔ سیاسی، بخش بزرگی از آن به ذکر سخنانی از «حکمای ماتقدّم»، «کلمات هرمس»، «فیثاغورث حکیم»، «بعضی وصایای افلاطون و ارسطاطالیس»، «سخنان پادشاهان ماضی از ملوک»، «وصایای هوشنگ از *جاویدان خرد*»، «ترجمهٔ صحیفهٔ طاهر ذوالیمینین جهت وَلَدِ خود، عبدالله» و «ترجمهٔ عهدی که حضرت امیرالمؤمنین جهت مالک اشتر»[1] نوشته، اختصاص یافته است. کتاب *روضةالانوار عباسی* در صورت کنونی آن، مفصل‌ترین سیاستنامهٔ شناخته شدهٔ فارسی است و می‌توان همهٔ مطالب برخی از سیاستنامه‌های پیشین را کشکول‌وار، در آن بازیافت، اما اگر مباحث فرعی و نقل قول‌های مفصل آن حذف شود، رساله‌ای کوتاه و بی‌اهمیت باقی خواهد ماند که به التقاط از منابع روایی و نوشته‌های سیاسی فارسی و عربی فراهم آمده است. به جرأت می‌توان گفت که در «سیاستنامهٔ شرعی» محمدباقر سبزواری، هیچ نکتهٔ جالب توجهی که نشانهٔ ابداع و نوآوری نویسندهٔ آن بوده باشد، وجود ندارد. محمدباقر سبزواری، به عنوان سیاستنامه‌نویس، نویسنده‌ای میانْمایه و اهل فکری است که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی به هیچ وجه اهمیتی ندارد و کوشش او در قلمروهایی که پیش از آن، تجربه‌هایی جدّی در آن صورت گرفته بود، مبین این است که محمدباقر سبزواری حتیٰ نتوانسته است در راهی که معاصران او گشوده بودند، به تقلید گامی بردارد. محمدباقر سبزواری در باب پنجم از «قسم» دوم کتاب *روضةالانوار عباسی* «ترجمهٔ عهدی [را] که حضرت امیرالمؤمنین جهت مالک اشتر نوشته بودند»،[2] آورده است. با مقایسهٔ شرح و ترجمهٔ معاصر او، فاضل مشهدی، از همین «عهدنامه» که پیش از این توضیحاتی دربارهٔ آن آورده

۱. سبزواری، همان، ص. ۴۰۷-۲۴۹. ۱۵۱.

۲. سبزواری، همان، ص. ۴۰۷ و بعد.

شد، می‌توان به فاصله‌ای که میان دو جریان اندیشهٔ سیاسی در این دوره وجود داشته است، پی‌برد. شاید، بتوان گفت که ترجمه و تفسیر سیاسی *نهج‌البلاغة* که در دورهٔ صفوی التفاتی جدی به آن شد، هم‌چون واکنشی در برابر به سرآمدن دورهٔ سیاستنامه‌نویسی بود، اما کوششی برای گشودن راهی نو در اندیشهٔ سیاسی و تدوین نظریه‌ای سیاسی که نشانی از خروج از وضعیت زوال اندیشه داشته باشد، صورت نگرفت. سنت اندیشهٔ سیاسی به بن‌بستی رانده شده و به درجه‌ای از تصلب رسیده بود که خروج از آن بن‌بست با مبانی خود سنت امکان پذیر نمی‌شد. با *روضة‌الانوار عباسی* به عنوان واپسین سیاستنامهٔ بزرگ در نوع خود سنت «سیاستنامه‌نویسی شرعی»، به‌گونه‌ای که با یورش مغولان آغاز شده بود، به پایان رسید و تجدید نشد.

واپسین نویسندهٔ سیاسی که در این‌جا به دو رساله از او اشاره می‌کنیم، سیدجعفر کشفی است که در نخستین دهه‌های فرمانروایی قاجاران در ادامهٔ سنت نوشته‌های التقاطی دورهٔ گذار بویژه کتاب مفصل *تحفةالملوک* را نوشته است که پایین‌تر به آن اشاره خواهیم کرد. از کشفی رسالهٔ سیاسی دیگری با عنوان *میزان‌الملوک و الطوایف و صراط‌المستقیم فی سلوک‌الخلائف* باقی مانده که به تازگی به چاپ رسیده است. این رساله بیش از دهه‌ای پس از *تحفةالملوک* نوشته شده و از بسیاری جهات در مقایسه با اثر بزرگ سیاسی کشفی از انسجام بیشتری برخوردار است. *میزان‌الملوک و الطوایف*، به خلاف *تحفةالملوک* که رساله‌ای التقاطی و جُنگی فراهم آمده از نوشته‌های پیشینیان است، بازپرداختی نو از همهٔ مفردات جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران است و نظامی از اندیشهٔ سیاسی باطنی عرضه می‌کند. سیدجعفر کشفی در *میزان‌الملوک و الطوایف* اندیشهٔ سیاسی خود را با نظریهٔ تعمیم یافته‌ای از خلافتِ همهٔ موجودات پیوند می‌زند و خلافت هر یک از موجودات را مشغول شدن به «شغل و عبادت هر کدام، بلکه هر فردی از آن‌ها غیر از دیگری» می‌داند و این شغل و عبادت را منحصر در عبادات رایج نمی‌داند، بلکه در نظر او «اصل

عبادت، بندگی و اطاعت بنی‌آدم» به عنوان مثال، «در روی زمین در همان کاری می‌باشد که از برای آن خلق شده است».[۱] در اندیشهٔ کشفی شغل و عبادت اصلی انسان به عنوان خلیفهٔ خدا بر روی زمین

> قیام نمودن به وظیفهٔ خلافت و مشغول شدن به هر کاری است که دخل در تدبیر و تربیت امور بندگان داشته باشد و از این‌جاست که وارد شده است ... در حق شخصی که متوجه امر معیشت شخص عابد و گوشه‌گیری بوده است، آن‌که عمل او افضل است از عبادت آن عابد و ایضاً از این‌جاست که قطع نمودن طواف و نماز یا اختصار نمودن در نماز به جهت حاجت مؤمن و گذرانیدن امور مردمان، جایز، بلکه در بعضِ موارد، واجب می‌باشد و قصر نماز و روزه در سفر و استحباب اختصار در نماز نیز از این جهت است.[۲]

سیدجعفر کشفی پس از بیان معنای شغل و عبادت و خلافت انسان بر روی زمین اصناف آدمیان را هفت طایفه می‌داند و برای هر طایفه‌ای در امر خلافت شغل و عبادتی را معین می‌کند که باید «به نیت خلافت خداوند» و به عدالت ــ نه از روی خواهش‌های نفسانی، لذات دنیوی و ریاست‌طلبی ــ به آن مشغول باشد.[۳] ضابطهٔ رعایت عدالت و عمل به نیت خلافت خداوند، در نزد سیدجعفر کشفی، عمل برابر حکم شرعی، اعتدال و دوری از افراط و تفریط است و کشفی با توجه به اندیشهٔ باطنی و زاهدانهٔ خود هر عملی راکه از تأمین حداقل معاش و نیازهای آدمی فراتر رود، مانند «تصنّعات در بنّایی»، «تکلّفات تجاری» و «تصنعات مبتدعه از قبیل صنعت قالب‌تراشی ... و ساختن عصاهای مصوره»، گناه و عامل به آن را فاسق، اهل دنیا و جهنم می‌داند.[۴] سیدجعفر کشفی با استناد به آیه‌ای از قرآن که برابر آن خداوند داوود نبی را خلیفهٔ خود قرار داده و حدیث

---

۱. سیدجعفر کشفی، *میزان‌الملوک و الطوائف*، ص. ۷۱.
۲. کشفی، همان، ص. ۷۳.
۳. کشفی، همان، ص. ۷۷.
۴. کشفی، همان، ص. ۷۸.

نبوی که در آن، «سلطان، ظلّ‌الله» خوانده شده، نخستین طایفه‌ای را که خلافت خداوند بر عهدهٔ آن گذاشته شده است، پادشاه و سلطان و او را «سایهٔ خداوند و میزان عدل» می‌داند[1] و می‌نویسد:

> بدان که پادشاه و سلطان، خلیفه و ظلِّ خداوند جَلَّ علاست و معنای مرتبهٔ خلافت و ظلّیت ... آن است که صورت و مظهر صفات خداوند باشد و تمام صفات خداوند راجع به عدل است و عدل آن، منقسم به صفات لطف و قهر می‌شود. پس، سلطان آلت و مظهر لطف و قهر خداوند می‌باشد و شرافت، عزت و خساست و ذلت مردمان بسته و مرتبط به او می‌باشد و به هر کس که عنایت و التفات و مرحمت بنماید، آن کس عزیز و شریف به جمیع عزت‌ها و شرافت‌ها می‌گردد. مثل عزت در جاه، مال، قوت، شوکت، علم، صحت، فراغت، امنیت و امثال آن‌ها. و به هرکس که بی‌التفات شود و به او نظر ننماید، ذلیل می‌گردد به جمیع ذلت‌ها در جاه و فقر در مال و ضعف و جهل و درد و اضطراب و خوف و تشویش.[2]

تعریفی راکه سیدجعفر کشفی از سلطان و پادشاه و منزلت او عرضه می‌کند، ترکیبی از مفردات عرفانی نویسندگانی مانند نجم‌الدین رازی مشهور به دایه، و اندیشهٔ باطنی نویسندگانی مانند بابا افضل کاشانی است که با نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ سده‌های متأخر دورهٔ اسلامی مورد تفسیر مجدد قرار گرفته است و البته، در نهایت، جز صورتی از نظریهٔ سلطنت مطلقه نیست. نسبت دادن صفات جمال و جلال به سلطان و پادشاه، در واقع، تفویض همهٔ صفاتی است که الهیات اسلامی به باری نسبت می‌داد و این امر حتیٰ اگر در سده‌های پیش در قلمرو نظر می‌توانست موجه باشد، اما در دوره‌ای که کشفی *میزان‌الملوک و الطوائف* را می‌نوشت، نظریه‌ای یکسره منسوخ و خلاف زمان بود. اگرچه کشفی «خلافت ملوک» را «بر سه نوع و دو عالَم» تقسیم می‌کند و دربارهٔ صاحبان سلطنت ظاهر می‌نویسد که آنان «خبر از این‌که ایشان خلیفهٔ خداوند و مظهر

---

۱. کشفی، همان، ص. ۸۳.
۲. کشفی، همان، ص. ۸۴.

لطف و قهر او می‌باشد، ندارند»، اما عمل آنان را نیز ناشی از مشیت الهی و خود آنان را نیز مجریان مشیت می‌داند، زیرا برابر حدیث، «به درستی که خداوند رواج می‌دهد این دین اسلام را به طایفه‌هایی که نیست ایشان را نصیبی از ثواب خداوند در آخرت».[۱] چنین پادشاهانی به مثابه شمعی خود می‌سوزند و دیگران از سوختن آنان سود می‌برند. آن‌چه کشفی دربارهٔ ملوکی که سلطنت آنان تنها به «عالم باطن دنیا» و یا به «عالم ظاهر و باطن هر دو» مربوط می‌شود، می‌گوید، از قلمرو اندیشهٔ سیاسی به معنای رایج خارج است. این ملوک باطن یا ظاهر و باطن عالم، اوتاد، اولیا و پیامبران‌اند و سلطنت آنان از سنخ مرجعیت معنوی است، اما سلطنت «ظاهر دنیا» عطیه‌ای الهی است و تنها مانعی که در برابر قدرت مطلق او قرار دارد، توجه به این نکته است که سلطنت ودیعه‌ای الهی است و خداوند آن را «از دیگری سلب نموده و به او داده است»[۲]. از این‌رو، سلطان و پادشاه، اگرچه باید برابر احکام دینی عدالت و اعتدال را رعایت کند، اما در اندیشهٔ سیاسی کشفی هیچ نهادی سیاسی قدرت مطلق را محدود نمی‌کند.

در *میزان‌الملوک و الطوائف*، مانند همهٔ سیاستنامه‌های دورهٔ اسلامی، نظم و نسق عالم و صلاح و فلاح انسان وابسته به وجود سلطان و پادشاه است که به عنوان خلیفهٔ خداوند بر روی زمین، به عنوان «خلیفهٔ اعظم» خداوند،[۳] خدای بر روی زمین نیز هست. از این‌رو، کشفی، «بدون اصلاح سلطان، اصلاح رعیت» را ممکن نمی‌داند، هم‌چنان‌که «با عدم صلاح سلطان و زمان، صلاح رعایا و ابنای زمان ممتنع می‌باشد».[۴] با این همه، مقام «خلافت اعظم» سلطان، مانع از این نیست که منزلت او، در اندیشهٔ سیاسی کشفی، دارای ابهام نباشد. کشفی به تبع همهٔ سیاستنامه‌نویسان آغاز دورهٔ قاجار، به تمایزی میان قدرت سیاسی و مرجعیت دینی که از علم به احکام شریعت ناشی می‌شود، باور دارد و بر آن است که از آن‌جاکه سلطنت بدون علم ممکن نیست، سلطان باید، با اجتهاد یا از روی تقلید، به احکام علم داشته باشد.

---

۱. کشفی، همان، ص. ۸۷.
۲. کشفی، همان، ص. ۸۹.
۳. کشفی، همان، ص. ۱۱۲.
۴. کشفی، همان، ص. ۱۰۹.

> سلطنت بدون علم نمی‌شود و سلطان باید که اوّلاً تحصیل علم شریعت ... در اصول و فرع و اخلاق بنماید، بر وجه بصیرت خود، به نحوی که آن را در این زمان‌ها اجتهاد گویند، یا بر وجه تقلید و مصاحبت نمودن او با عالِم صاحب بصیرتی که عامل به علم خود و تمام عیار باشد تا آن‌که در جمیع حرکات، سکنات، عقاید، معارف و اخلاق، او را بر جادهٔ شریعت و صواب وادارد. شاید که مستعد الهامات و علامات خداوند بگردد و امر سلطنت را به نحوی که شایست و بایست بتواند که به جای آورد و مدد و الهام خداوند در قلب سلطان، در عالَم بیداری یا در عالم رؤیا، همیشه با سلاطین بوده است و بدون آن نمی‌تواند بود.[۱]

سیدجعفر کشفی سلطان را تنها در قلمرو «عمل»، خلیفهٔ اعظم می‌داند، در حالی‌که علما که سلطان باید در احکام به عنوان مقلّد آنان عمل کند، در خلافت خداوندی، «در مرتبهٔ اول از خلافت» قرار دارند و خلافت آنان، «اعظم و اقدم از انواع خلافت» است. تقدم خلافت علما بر پادشاهان از باب تقدم مرتبهٔ علم بر عمل است، اما «به حسب وجود خارجی و فایده دادن منافع و ثمرات علم»، خلافت علما در مرتبهٔ سوم، بعد از سلطان و وزیر، قرار می‌گیرد، زیرا

> نشر و رواج علم به سیف و سلطنت متحقق می‌گردد و مثال آن به تخم و درخت است که تخم به حسب مرتبه و حقیقت ذاتیه، مقدم بر درخت است و بدون آن فرض تحقق درخت محال می‌باشد و لیکن به حسب وجود خارجی و نشر، وسعت، کثرت و منافع آن، متأخر از درخت می‌باشد و بدون فرض نشر، کثرت و منافع آن محال می‌باشد.[۲]

ابهامی که در برخی از فقرات رسالهٔ *میزان‌الملوک و الطوایف* دربارهٔ نسبت میان عالم و سلطان وجود دارد، مانع از این نشده است که سیدجعفر کشفی در فقرات دیگری از همان رساله، به صراحت، منصب «حکومت و قضا» را به تبع حدیثی

۱. کشفی، همان، ص. ۱۱۰.
۲. کشفی، همان، ص. ۱۴۳.

از امام جعفر صادق، منحصر به نبی و امام معصوم بداند. او با نقل حدیث اتّقوا الحکومةَ فَانَّ الحکومةَ انّما هی لِلامامِ العالِمِ بالقضاءِ العادل فی المسلمین لِنَبیّ او وصی النبی می‌نویسد:

> یعنی بپرهیزید از منصب حکومت و قضا! به درستی که حکومت و قضا، این است و جز این نیست که از برای امام است که عالم به قضا و به حکم کردن و عادل در میان مسلمانان باشد و از برای پیغمبر است یا وصی پیغمبر.[1]

از سیدجعفر کشفی رسالهٔ دیگری با عنوان *تحفةالملوک* باقی مانده است. این سیاستنامهٔ پراهمیت که در نخستین دهه‌های فرمانروایی قاجاران به سال ۱۲۳۳ هجری به پایان رسیده و به حسام‌السلطنه، از فرزندان فتح‌علی شاه، تقدیم شده، اگرچه مانند بسیاری از نوشته‌های متأخر بر پایهٔ فقراتی از آثار فیلسوفان سیاسی و سیاستنامه‌نویسان پیشین فراهم آمده است، اما سیدجعفر کشفی در پرداختن آن نظمی را دنبال می‌کند که با نظم نوشته‌های کهن متفاوت است و گاهی نظرات بدیعی از خود را نیز آورده است. *تحفةالملوک*، به طور عمده، رساله‌ای در فلسفهٔ سیاسی است و مانند همهٔ نوشته‌های متأخر، از فارابی بیش از دیگر نویسندگان پیشین تأثیر پذیرفته است. کشفی علم سیاست یا «سیاست مُدُن» را جزءِ سوم از حکمت عملی می‌داند که موضوع آن شناخت و «تدبیر صلاحِ» اجتماعات در معاش و معاد آنان است.

> سیاست مُدُن عبارت است از تدبیر و نظر نمودن در امر جماعات و اجتماعاتی که بعد از هیأت اجتماعیهٔ منزل می‌باشد، بر وجهی که مؤدّی به صلاح امر معیشت و معاد همگی بوده باشد و ... متکفّلان این نوع از تدبیر و صاحبان این نوع نظر، حکام، سلاطین و پادشاهان می‌باشند.[2]

کشفی از این مقدمه که در نوشته‌های همهٔ فیلسوفان سیاسی آمده، نتیجه می‌گیرد

۱. همان‌جا.
۲. سیدجعفر کشفی، «تحفةالملوک»، ص. ۱۶۴.

که برای تدبیر امور معاش و معاد اجتماع انسانی، وجود متکفّلان این تدبیر نیز «لازم و واجب» است، زیرا اختلاف در «آراء و عقول» موجب می‌شود که هر یک از افراد بشر «در افعال و حرکات خود مقصدی و غایتی غیر از مقصد و غایت دیگری» را دنبال کنند، به گونه‌ای که اگر به حال خود واگذاشته شوند، چنان‌که طبیعت آنان اقتضا می‌کند،

> هر آینه یکدیگر را مثل سباعِ بَرّ و ماهیانِ بحر می‌درند و به اِفْساد و اِفْنای یکدیگر مشغول می‌شوند و عالم را به هرج و مرج [می‌کشانند] و نظام را مختل می‌گردانند.[۱]

سیدجعفر کشفی، به دنبال تعریف علم سیاست بر مشرب فیلسوفان سیاسی، با توجه به چنین دریافتی از فطرت انسانی، از آنان فاصله گرفته و ضرورت وجود پادشاه، اعم از عادل و جائر، را با توجه به منابع دیگری اثبات می‌کند. فطرت متجاوز و سلطه‌جوی آدمی چنان است که باید ــ به تعبیر ابن‌خلدون ــ «مانع و وازعی» وجود داشته باشد تا دست متجاوزان را از تعدی به دیگران کوتاه کند و هر فردی را به شغلی که مناسب حال اوست، بگمارد. کشفی، برای اثبات مطلق ضرورت وجود فرمانروایی در میان مردم به دیدگاه خوارج اشاره می‌کند که می‌گفتند: لا حُکْمَ الّا لِلّه ــ یعنی «نیست حکمی از برای احدی، مگر از برای خدا و هر حکمی که غیر از حکم خداوند باشد، باطل و بی‌اعتبار امت»[۲] ــ و با استناد به *نهج‌البلاغة* سلطنت را از بدیهیات عقلی و «مُتَّفَقٌ علیه تمام ملل و ادیان» می‌داند[۳] و می‌نویسد:

> از این‌جاست ایضاً که بنی‌اسرائیل، چون‌که به سبب نداشتن ایشان امیر و سلطانی را، مغلوب دشمنان خود گشتند و مدتی در به در و ذلیل و منکوب بودند تا آن‌که مشیّت خداوند، تعلّق به غالبیّت آن‌ها گرفت. پس، از پیغمبر خود خواهش نمودند نصب سلطان را.[۴]

کشفی، از مقدمه‌ای که بر مشرب فیلسوفان دربارهٔ علم سیاست آورده و با

۱. همان‌جا.   ۲. کشفی، همان، ص. ۱۶۴.   ۳. همان‌جا.
۴. کشفی، همان، ص. ۱۶۶.

تکیه بر دیدگاهی شرعی دربارهٔ توجیه مطلق فرمانروایی، از نتایجی که فیلسوفان سیاسی از مقدمات خود می‌گرفتند، فاصله می‌گیرد و در ادامهٔ سخن به برخی احادیث اشاره می‌کند که اگرچه به ظاهر در منابع روایی آمده، اما خاستگاه آن‌ها نوشته‌های سیاستنامه‌نویسان است. کشفی، مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان، پادشاه را «سایهٔ خداوند» می‌داند «در زمین که پناه می‌برد به سوی او هر مظلوم و ستمدیده‌ای»[1] و بر آن است که به هر حال، میان جور سلطان و فتنهٔ رعیت، جور سلطان را باید ترجیح داد، و هم‌او در ترجمهٔ روایتی می‌نویسد: «سلطان ستمکار و جورپیشه در چهل سال بهتر است از رعیتی که مُهْمَل و خودسر باشند در یک ساعت از روز».[2] در اندیشهٔ سیاسی کشفی با اقتدای به اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان، پادشاه در رأس هرم اجتماع انسانی قرار دارد و اُسوه‌ای است که مردم او را سرمشق قرار می‌دهند و همهٔ مناسبات اجتماعی با توجه به مقام او تعیّن پیدا می‌کنند.

> هم‌چنین، سلطان، مادام که در تصرف و افعال خود بالنسبه به رعیت با صفای نیّت و حُسنِ سریرت و استصواب رأی و تدبیر و قوام حکمت که معنای عدالت است، می‌باشد، هر آینه رعایا و مردمان در امر معیشت و معاد خود در فراغت، راحت و عافیت و صلاح می‌باشند و چون سلطان بر عکس و خلاف این صفات باشد، رعایا نیز بر عکس و بر خلاف آن‌چه باید و شاید می‌کنند و معنای فرمودهٔ النّاس عَلیٰ دینِ مُلوکهم که مشهور است، همین است. پس، شأن و شیوهٔ لازمهٔ سلاطین و پادشاهان آن است که طریقهٔ ابوّت و پدری را را بالنسبه به رعایا و مردمان به کار برند و در تحنّن، رحمت، شفقت، تعهد، عطوفت، تلطّف، تربیت، طلب مصالح، دفع مکاره، جذب خیرات و دفع شرور بالنسبه به ایشان که به منزلهٔ فرزندان‌اند، قصور و تقصیر نفرمایند.[3]

۱. همان‌جا. ۲. کشفی، همان، ص. ۱۶۷.
۳. کشفی، همان، ص. ۱۶۸.

رعیت به منزلهٔ فرزند پادشاه است و از این‌رو، برای اجتناب از «مخالفت و عقوق»، باید در «وجوب اِکرام» و «حُسْن انقیاد» کوتاهی نکند و در جور و بیداد او صبر پیشه کند، زیرا به هر حال، تحمّل جور و بیداد سلطان از «مُهْمَل و معطّل گردیدن رعیت» بهتر است. قید پرابهامی را که کشفی بر این گفتهٔ خود وارد می‌کند، مبنی بر این‌که «مگر این‌که دسترسی به سلطان دیگر که اَعْدل و بهتر از آن باشد و به جای آن، امارت و سلطنت آن‌ها را بنماید، داشته باشد»، نباید هم‌چون قیدی بر سلطنت مطلقه و «نظریهٔ مقاومت» در برابر پادشاه بیدادگر تلقی شود. اگرچه کشفی در دنبالهٔ سخن خود می‌افزاید که «در این صورت، عقوق و عزل آن لازم و واجب است»، اما از آن‌جاکه امکان عزل پادشاه بیدادگر، به عنوان پدر رعیت، برخاسته از تحلیلی سیاسی نیست، کشفی توضیح نمی‌دهد که عزل پادشاه بیدادگر چگونه ممکن است. امکان عزل، به گونه‌ای که کشفی مطرح می‌کند، از صِرف امکان فراتر نمی‌رود و رعیت، به عنوان فرزندِ محجورِ پادشاه، به همان اندازه توانایی عزل پادشاه را دارد که فرزند محجور، امکان عزل پدر را و با توجه به فقرهٔ دیگری از رسالهٔ *تحفة‌الملوک* می‌توان گفت که به هر حال کشفی بیداد پادشاه را در مقایسه با پی‌آمدهای ناشی از فتنهٔ مردم، شرِّ کمتر و فرمانبرداری از او را ضروری می‌داند.

> لهٰذا خداوند و رُسُل و ائمه و هیچ یک از اهل عقل، معترضِ اِفْناء و تخریب سلطنت سلاطینی که سلطنت ایشان، سلطنت حیوانیهٔ دنیویه و بدون دین بوده است و می‌باشد، نشدند و آن‌ها را بر خذلان و بر حال خود واگذاردند و تقیّه و مدارات با ایشان نمودند، چون‌که سلطنت ایشان، لااقل سبب حصول نظام و رفع هرج و مرج که ضد نظام است، بوده است و می‌باشد. هر کس که اهل آخرت و طالب دین است، در ایام سلطنت ایشان به امر دینداری خود مشغول و به خیر می‌رسد و منتفع می‌گردد. هر چند که از برای خودِ صاحبان این

قسم از سلطنت، نفع دینی و خیر اُخروی متصور نیست، بلکه ضرر و هلاکت می‌باشد.[۱]

پس از فراغت از این مقدمات به روش سیاستنامه‌نویسان که در «تحفهٔ» نخست رساله آمده، در «تحفهٔ» دوم، کشفی به بحث دربارهٔ «سیاست مُدُن» بازمی‌گردد و به توضیح دیدگاه خود در فلسفهٔ سیاسی می‌پردازد. نویسندهٔ رسالهٔ *تحفة‌الملوک*، به پیروی از همهٔ سیاستنامه‌نویسان، نظریهٔ ایرانشهری توأمان بودن پادشاهی و دین را به عنوان یکی از مفردات «حکمت عملی» فیلسوفان و اهل شریعت وارد بحث خود می‌کند و «مجتهدین و سلاطین» را دارای منصب واحدی می‌داند که «امامت» است. منظور از امامت، «که حکما او را مدبّر عالَم و انسان مدنی و مَلِک علی‌الاطلاق» می‌نامند، تبلیغ و رسالت نیست، بلکه وظیفهٔ او «اصلاح حال رعیت» است که از آن به «دولت حقّ» و «سیاست فاضله» تعبیر کرده‌اند. در عصر غیبت، «سلطان» و «مجتهد»، به نیابت از امام و به عنوان جانشین او عمل می‌کنند،[۲] اما از آن‌جاکه امامت دارای دو رکنِ «قلم و سیف» است که امامان آن دو را در وجود خود جمع می‌داشته‌اند، کشفی بر آن است که در روزگار او «قلم» تنها در اختیار مجتهدین و «سیف» در اختیار سلاطین قرار دارد و از این‌رو، ناچار، آن دو باید دو شأن منصب امامت را میان خود تقسیم کنند. تأکید بر جدایی دو شأن نیابت امامت، موجب شده است که نویسندهٔ رسالهٔ *تحفة‌الملوک*، به خلاف نظر گروه کثیری از اهل شریعت، پادشاهان «عادل» را «جائر» نداند. او می‌نویسد :

عمّال و سلاطینی که در زمان حضور یا غیاب امام بوده‌اند و می‌باشند و عمل و سلطنت ایشان با دین توأم و نظر و تدبیر ایشان

۱. کشفی، همان، ص. ۱-۱۷۰.

۲. کشفی، همان، ص. ۱۷۱. یادآور می‌شویم که بسیاری از فقرات نقل شده از متن رسالهٔ *تحفة‌الملوک*، از کشفی نیست، بلکه او آن‌ها از پیشینیان خود نقل کرده است. توضیح دربارهٔ منابع این نقل قول‌ها از بحث کنونی ما خارج است. این‌جا این فقرات را به عنوان بخشی از استدلال کشفی و جزئی از متن رسالهٔ او می‌آوریم.

در امور رعایا و اهل مُدُن بر وجه نظامی است که مؤدّی به اقامه نمودن و ترویج آن‌چه را که رسول تبلیغ فرموده است، می‌گردد، هر آینه، منصب همگی، همین منصب امامت است که به طریق خاصّه و عامّه از جانب امامِ اصل داشته‌اند و می‌دارند. لهٰذا آن‌ها را در احادیث به اسم امام عادل و سلطان عادل ادا فرموده‌اند و غیر آن‌ها را امام و سلطان جائر نامیده‌اند.[۱]

تأکید سیدجعفر کشفی بر مشروعیت سلطنت سلطان عادل، بر این باور استوار است که در زمان او، در وحدت دو رکنِ منصب واحد امامت خللی جدّی وارد شده است و اصرار علما در معارضه با سلطان برای اِعمال «رکن سیفی» منصب خود نیز می‌تواند به فتنه و خونریزی منجر شود. از این‌رو، «مجتهدین ... دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند»، هم چنان‌که «سلاطین به جهت میل نمودن ... از سلطنت ... به سلطنت دنیویهٔ محضه ... دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند». بدین سان، این دو رکن از یکدیگر جدا شدند، علمِ علما به سبب «بی‌نظامی» رونق خود را از دست داد و سلطنت سلاطین نیز «به سبب انفکاک آن از اقامهٔ دین و سنن شریعت» مختل شد.[۲]

پادشاه عادل، به عنوان نایب امام، مصداق «ولیِّ امر» و مخالفت با او در حکم «مخالفت با امام و رسول خداوند است»،[۳] اما اطاعت از سلطان جائر نیز ضروری است، البته، نه از باب نیابت امام، بلکه چنان‌که پیش از این گذشت، «از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج و مِن باب الضرورة لازم و واجب است». سیدجعفر کشفی همین حکم را دربارهٔ «مجتهدین و عارفین به امور دنیا» نیز جاری می‌کند و با اشاره به آیهٔ أَطیعوا اللهَ و أَطیعوا الرّسولَ و أُولی الامرِ مِنْکُم می‌نویسد:

هر کدام از ایشان که علم و عدالت او تمام است و در تمام امور خود تابع و مقتدی به امام است، هر آینه، اطاعت از باب نیابت امام و

۱. کشفی، همان، ص. ۱۷۲.

۲. کشفی، همان، ص. ۱۷۳.

۳. کشفی، همان، ص. ۱۷۴.

عموم آیهٔ مذکوره لازم و واجب می‌باشد و مخالفت او ایضاً ارتداد، شرک و کفر است و الّا مِن باب الضرورة واجب می‌باشد، نه مِن باب النیابة.[۱]

فیلسوفان سیاسی، بر حسب معمول، سیاست را به «سیاست فاضله و ناقصه» تقسیم و نظریهٔ سیاسی خود را با توجه به منطق سیاست فاضله تدوین کرده‌اند. سیدجعفر کشفی که در نهایت، دیدگاه سیاستنامه‌نویسان را دنبال می‌کند، با باژگونه کردن این منطق سلطنت را اصل قرار داده و مباحث خود را حول محور آن سامان می‌دهد. کشفی از مجرای بحث دربارهٔ انواع سلطنت، بحث «مدینهٔ فاضله» را طرح می‌کند و چنین می‌نماید که در پایان دوره‌ای از تاریخ ایران، «سلطنت»، به عنوان موضوع علم سیاست، جای مدینه را گرفته است و فلسفهٔ سیاسی حتیٰ در حوزهٔ نظر نیز قابل طرح نیست.

چنان‌که سلاطین و پادشاهان دو نوع‌اند، تدبیر و سیاست ایشان ایضاً دو نوع می‌باشد، یکی سیاست فاضله و دیگری ناقصه، هم‌چنین هیأت اجتماعیهٔ مُدُن و اجتماعات مردمان ایضاً دو نوع می‌باشد. یکی آن‌که سبب تمدن و اجتماع آن‌ها از مقولهٔ مصالح و خیرات است و آن را مدینهٔ فاضله گویند و یکی دیگر آن‌که سبب تمدن و اجتماع آن‌ها از مقولهٔ مفاسد و شرور است و آن را مدینهٔ غیرفاضله خوانند.[۲]

کشفی با توضیحی دربارهٔ مدینهٔ فاضله، به شیوهٔ فیلسوفان سیاسی، آن را مصداق حدیث نبوی «المسلمون یَدٌ واحدةٌ»[۳] می‌داند و بر آن است که تدبیر و تصرف «ملوک و مُدبّران ایشان» در امور مدینهٔ فاضله، اگرچه در زمان‌ها و دوره‌های مختلف بوده باشند و «هر چند که [اوضاع] به حسب صورت وضعیه، مخالف اوضاع سابق باشد، هر آینه به حسب حقیقت، مصلحت و غایت»، تدبیر و تصرف آنان مخالف یکدیگر نیست.[۴] این ملوک و مدبران حکم شخص

۱. کشفی، همان، ص. ۱۷۵.
۲. همان‌جا.
۳. کشفی، همان، ص. ۱۷۶.
۴. همان‌جا.

واحدی را دارند و غایت و مقصد هر یک از آنان نیز نمی‌تواند مخالف دیگری باشد، زیرا احکام آنان مطابق با موازین عقل و ناظر بر حقایق و غایات است نه ظواهر و بدایات و «احکام عقل، کلی است». کشفی این سخن را بر مبنای تفسیری که از وحدت نبوت در ادیان الهی دارد، گفته است و از توضیح او چنین بر می‌آید که رؤسای مدینهٔ فاضله در همهٔ اعصار تاریخ را همان پیامبران الهی می‌داند. اگرچه کشفی به وحدت نظر و عمل ملوک و مدبران مدینه‌های فاضله اعتقاد دارد، اما به موردی از مدینهٔ فاضلهٔ موجود اشاره نمی‌کند و شاید با توجه به فقره‌ای که پایین‌تر می‌آوریم، بتوان گفت که در نظر کشفی این ملوک و مدبران، دست‌کم، «رئیس اعظم»، «امام یا مدبّرِ اصل»، جز پیامبران الهی و امامان معصوم نیستند. کشفی با بیان این‌که باطن نبوت یکی بیش نیست، می‌نویسد:

> مقصد جماعات و اهل مدینهٔ فاضله و مقصد رؤسا و سلاطین ایشان، با وجود اختلاف ایشان در اشخاص، افعال، بلاد و در ازمنه، یکی می‌باشد. ملوک و سلاطین ایشان که ناظر و مُدبّر در امور ایشان‌اند، در نوامیس و شرایع که تأسیس و تبلیغ آن‌ها شأن رسول‌الله است، تصرفی جزئی است و در اوضاع نظام و امور معاش و اقامهٔ نوامیس و شرایع، تصرف کلی است، تصرفاتی که ملایم وقت و مناسب حال اهل آن وقت بوده است، می‌نماید. شاید، فقرات الدّینُ و المُلْکُ توأمان که کلام حکیم فرس، اردشیر بابک است ... اشاره به این معنا بوده است.[۱]

آن‌چه سیدجعفر کشفی در دنبالهٔ مطلب دربارهٔ «ارکان مدینهٔ فاضله» یا اصناف پنجگانه، مدینهٔ غیرفاضله و انواع آن می‌آورد، تکرار مطالب ابونصر فارابی بویژه *الفصول المدنی* اوست که فیلسوفان و نویسندگان سیاسی پیش از او، از خواجه نصیر توسی تا صدرالدین شیرازی، در رساله‌های خود به تکرار نقل کرده‌اند.[۲] کشفی عمدهٔ مطالب *تحفة‌الملوک* را، مانند همهٔ حکمای متأخر

۱. کشفی، همان، ص. ۱۷۷.
۲. کشفی، همان، ص. ۱۸۹-۱۷۷.

دورهٔ اسلامی، به نقل از ابونصر فارابی می‌آورد، اما در مواردی نیز در بازپرداخت برخی از فقرات رساله‌های فارابی از آن‌ها فاصله می‌گیرد. مقایسهٔ این فقرات با متن فارابی و بررسی تفاوت‌های میان آن‌ها از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی مبین آن امری است که ما زوال اندیشه در ایران نامیده‌ایم. این‌که پیش از این گفته‌ایم که فارابی، نخستین و عین حال، واپسین نمایندهٔ فلسفهٔ سیاسی در تمدن اسلامی بود، به این معناست که نه تنها در ادامهٔ راهی که مؤسس فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی گشود، هر گونه کوششی برای بسط نظام فلسفهٔ سیاسی او غیرممکن بود، بلکه هر نوآوری، در نهایت، نتیجه‌ای جز هبوط از فلسفهٔ سیاسی در نظریهٔ سلطنت مطلقه نمی‌توانست داشته باشد. موضوع فلسفهٔ سیاسی ــ یا «سیاست مدن»، به تعبیر فیلسوفان دورهٔ اسلامی ــ چنان‌که ارسطو در کتاب *سیاست* توضیح داده بود، تدبیر امور مدینه بود و شهر در تداول فلسفهٔ یونانی، اگرچه از منزل‌ها فراهم آمده بود، اما نه شهر مجموعهٔ منزل‌ها بود و نه رئیس مدینه، رئیس منزل، زیرا شالودهٔ مناسبات میان شهروندان و فرمانروایان در اندیشهٔ سیاسی ارسطو آزادی شهروندان و برابری آنان با فرمانروایان بود، در حالی‌که مناسبات میان پدر خانواده و دیگر اعضای آن از سنخ رابطهٔ میان خدایگان و بنده بود.[1] سیدجعفر کشفی می‌نویسد:

> طریقهٔ سیاست مُدُن و مملکت، آداب ملوک و سلاطین، امر سلطنت، طریقهٔ نظر و تدبیر در امور رعایا و سلوک و معاشرت نمودن با ایشان، پس، آن است که نسبت ملوک و سلاطین به رعایا و اهل مدن، همان نسبت صاحب منزل است به اهل، اجزاء و ارکان منزل، چون‌که مدن از مدینه و مدینه از محلّه و محله از منازل به هم رسیده است و تمام اهل، اجزاء و ارکان مدینه یا مدن، همان زنان، فرزندان، پدران، مادران، غلامان، کنیزان و حیواناتی می‌باشند که

۱. مبانی این بحث در اثر دیگر نگارندهٔ این سطور با عنوان *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، به تفصیل، آمده است. بحث آن کتاب از نظر تحول تاریخی تا برآمدن صفویان ادامه پیدا می‌کرد؛ تردیدی نیست که آن ملاحظات را می‌توان به دورهٔ گذار نیز تعمیم داد.

> اجزاء و ارکان منزل بوده‌اند. پس، همان نوع تدبیر، سیاست، سلوک و معاشرتی که از آثار عقل است و باید صاحب منزل در حق اهل منزل به‌کار برد و تفصیل آن‌ها سابقاً دانسته شد، همان نوع از تدبیر، سیاست، سلوک و معاشرت را باید که ملوک و سلاطین در حق اهل مدینه یا مدن استعمال فرمایند و به‌کار برند و زنان مدینه را به منزلهٔ زنان خود و فرزندان آن‌ها را به منزلهٔ فرزندان خود و پدران و مادران را به منزلهٔ پدران و مادران خود و غلامان و کنیزان و حیوانات ایشان به منزلهٔ تبعه و خدمهٔ خود و اموال ایشان را به منزلهٔ مال خود دانند و تدبیر آن‌ها را بر وجهی که مفصلاً در آداب تدبیر منزل و معاشرت با تمام اصناف بنی‌نوع و اموال سابقاً ذکر نموده شد، بنمایند.[۱]

این فقره از رسالهٔ *تحفةالملوک* به بهترین وجهی پرتوی بر سوءِ تفاهمی می‌افکند که در دورهٔ اسلامی متأخر ایجاد شده بود. بسط گسترهٔ فرمانروایی و سیاست مدن به «حیوانات» و آوردن آنان به عنوان جزئی از «اهل مدینه» مبین این واقعیت است که در دورهٔ گذار، «سیاست مدن» به «تدبیر منزل» تبدیل شد، بنیاد نظریهٔ سلطنت مطلقهٔ دورهٔ اسلامی با مبانی فلسفهٔ سیاسی یونانی سازگار نبود و تنها می‌توانست با توجه به مناسبات خدایگان و بنده و منطق تدبیر منزل تفسیر شود. در دورهٔ گذار، «حکمت عملی» به تدبیر منزل فروکاسته شد و هیچ فیلسوف سیاسی به وجود نیامد و کشفی با نوآوری خود در این بحث اساسی فلسفهٔ سیاسی یونانی، آن را به تنها نوع نظریه‌پردازی سیاسی ممکن در دورهٔ متأخر اسلامی، نظریهٔ سلطنت مطلقه، تبدیل کرد. تنها تأکید بر این یگانه **امکان** نظریه‌پردازی سیاسی در دورهٔ گذار و کوشش برای **ایضاح شرایط** آن می‌تواند **امکانِ ایضاحِ شرایط امتناع** را به دست دهد.

سیدجعفر کشفی در ادامهٔ بحث در «طریق سیاست مدن و آداب ملوک»، فقراتی را دربارهٔ صفات پادشاه و «حفظ قوانین معدلت» می‌آورد که با اندک

۱. کشفی، همان، ص. ۱۸۹.

تصرفی از *روضةالانوار عباسی* محمدباقر سبزواری نقل شده است.[۱] کشفی به گمان این‌که در بیان این مطالب از روش اهل حکمت پیروی کرده است، در دنبالهٔ این سخنان تصریح می‌کند که «مضامین مذکوره همگی از آثار عقل و از کلام حکما و اهل عقل است و احتیاج به دلیل دیگر نیست»[۲] و ترجمه‌ای از «عهدنامهٔ مالک اشتر» را می‌آورد که «جامع جمیع مراتب و مقاصد امر سیاست و مشتمل بر شرایط و قواعد امر سلطنت و حاوی حکمت‌های علمیه و عملیه»[۳] است. استناد کشفی به عهدنامه به این اعتبار دارای اهمیت است که او با تفسیری از مضمون عهدنامه، پادشاه را مانند مجتهدان و هم‌طراز با آنان، «در امر سلطنت و منصب نیابت»، مأذون از جانب امام می‌داند و با تمیز میان دو نوع نیابت «عامّه و خاصّه»، بر آن است که علما و مجتهدان دارای نیابت عامه و سلاطین دارای نیابت خاصه‌اند، «چنان‌که مالک که مخاطب این خطاب بود، نایب خاص آن جناب بوده است».

> هم‌چنین، جمیع سلاطین و پادشاهان که صاحبان امر سیاست و ایالت می‌باشند، مخاطب به این خطاب ایضاً می‌باشند و با عمل نمودن ایشان بر وفق آن و متصف گردیدن به مضامین آن که البته، نایب خاص آن جناب ایضاً می‌باشند. چون‌که نیابت مالک از هیچ رهگذر دیگری نبوده است، مگر به جهت استعداد، قابلیت، عمل نمودن و امتثال فرمودن اوامر آن جناب را. پس، هریک از سلاطین و پادشاهان و صاحبان امر سیاست که استعداد و قابلیت داشته باشند و عمل و امتثال امر و مضامینی که آن جناب در عهدنامه مقرر داشته‌اند، بنماید، هر آینه در امر سیاست و سلطنت نایب خاص آن جناب خواهند بود.[۴]

دلیل موجه بودن نیابت خاصهٔ پادشاه در اندیشهٔ سیاسی سیدجعفر کشفی این

---

۱. ر.ک. کشفی، همان، ص. ۱۹۰ و بعد؛ محمدباقر سبزواری، همان، ص. ۲۳۵ و بعد.

۲. کشفی، همان، ص. ۱۹۸.

۳. کشفی، همان، ص. ۹-۱۹۸.

۴. کشفی، همان، ص. ۲۰۰-۱۹۹.

است که به نظر او رئیس مدینهٔ فاضله جز امام معصوم ــ که دو جزءِ «علم و سیف» را یک‌جا دارد ــ نمی‌تواند باشد و از آن‌جاکه با آغاز غیبت کبریٰ اجتماع این دو جزء در یک فرد غیرممکن شده، در زمان غیبت، رکن علمی منصب امامت به علما و مجتهدان و رکن سیفی به پادشاهان تعلق پیدا کرده است. «عهدنامهٔ مالک اشتر» ناظر بر این دو جزء یا دو رکن علمی و سیفی است، اما کشفی به‌رغم تأکید بر جدا بودن دو رکن علمی و سیفی منصب امامت، هر دو گروه سلاطین و علما را نایب خاصه و عهدنامه را خطاب به آنان می‌داند.

> سلاطینی که عمل به مضامین آن‌چه متعلق و متوجه به ایشان است، بنمایند، البته، نایب خاص امام‌اند، هم‌چنان‌که مجتهدینی که عمل به مضامین آن‌چه متعلق و متوجه به ایشان است، بنمایند، البته، ایشان نیز نایب خاص امام خواهند بود. این عهدنامه دلیل نیابت خاصهٔ فریقین می‌باشد و ایشان را همین فخر، عزّت، عظمت و شرافت کافی و وافی است. و مخفی نماند که نیابت خاص را دو معنا می‌باشد : یکی خاص به شخص و دیگری خاص به عمل. خاص به شخص از جهت خطاب و التفات، اشرف است از عام در عمل از جهت غیاب؛ و عام در عمل از جهت عموم، اشرف است از خاص به شخص از جهت خصوص.[1]

۱. کشفی، همان، ص. ۲۰۰. سیدجعفر کشفی در دنبالهٔ فقراتی که نقل کردیم، متن «عهدنامهٔ مالک اشتر» و ترجمهٔ فارسی آن را می‌آورد. با توضیحاتی که در متن آوردیم، به نظر می‌رسد کشفی می‌بایست در ترجمهٔ فارسی بتواند مدعای خود را در متن و تفسیر آن نشان دهد، اما جای شگفتی است که خوانندهٔ *تحفة‌الملوک*، در دنبالهٔ مطلب، جز صِرف ترجمه‌ای که از نظر زبان فارسی در حدِّ نازلی است، پیدا نمی‌کند. مقایسهٔ ترجمهٔ کشفی ــ و نیز ترجمهٔ محمدباقر سبزواری که پیش از این به آن اشاره کردیم ــ با ترجمه و شرح فاضل مشهدی مبین این امر است که شرح و توضیح *نهج‌البلاغة*، و بیشتر از آن، «عهدنامهٔ مالک اشتر»، جز با تکیه بر اندیشهٔ سیاسی منسجمی امکان‌پذیر نبود. یادآوری می‌کنیم که فقرات نقل شده در متن را بر پایهٔ ویراست جدید بخش سیاسات *تحفة‌الملوک* آورده‌ایم که متن و ترجمهٔ «عهدنامه» در آن نیامده است. برای آن دو، ر.ک. همان، چاپ سنگی ص. ۲۵۴ و بعد.

این واپسین عبارات سیدجعفر کشفی دربارهٔ یکی از حساس‌ترین مباحث اندیشهٔ سیاسی دورهٔ قاجار دارای ابهام خاصی است و چنین می‌نماید که نویسندهٔ *تحفة‌الملوک* نمی‌خواسته است نظر خود را دربارهٔ نیابت منصب امام به روشنی اعلام کند. کشفی سیاستنامه‌نویسی «فلسفی» مشرب بود و در نحوهٔ استدلال خود از اسلوب فیلسوفان سیاسی تبعیت می‌کرد و اثبات اقتدار سیاسی اهلِ شریعت با مشرب فلسفی او سازگار نبود. خاستگاه ابهام عبارات سیدجعفر کشفی ابهامی است که با آغاز فرمانروایی قاجاران، قدرت گرفتن اهل دیانت و دریافت نویی از نظریهٔ شیعی قدرت سیاسی در زمان غیبت در جایگاه سیاسی و مرجعیت روحانی و نسبت آن دو به وجود آمده بود. رسالهٔ *تحفة‌الملوک* سیدجعفر کشفی یکی از واپسین نوشته‌ها در فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی متأخر است که بر پایهٔ فقرات و مفرداتی از نوشته‌های متنوع فیلسوفان، اهل شریعت و سیاستنامه‌نویسان تدوین شده است. این رساله از نمونه‌های بارز انحطاط «حکمت عملی» و بویژه فلسفهٔ سیاسی و ادغام آن در سیاستنامه‌نویسی شرعی است، جریانی از اندیشهٔ سیاسی در تاریخ ایران که تدوین آن با یورش مغولان آغاز شده بود. همین جریان، به تدریج، دیگر جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران را در خود حل کرد و با تبدیل آن به نظریهٔ سلطنت مطلقه به نوبهٔ خود راه را بر هر گونه تأمل نظری خردگرای بست. از خلال فقراتی که از رسالهٔ *تحفة‌الملوک* سیدجعفر کشفی آورده شد، می‌توان تصوری از زبان و بیان پرابهام او پیدا کرد. خاستگاه ابهام در زبان و بیان کشفی را، مانند ابهام در ذهن و زبان همهٔ نویسندگان متأخر، باید در جایگاه نه چندان روشن «حکمت عملی» و بویژه فلسفهٔ سیاسی در دورهٔ اسلامی متأخر جستجو کرد. در این دوره، فلسفهٔ سیاسی، ترکیبی از عناصر و مفردات ناهمگن و نیندیشیده و اندیشه‌ای گسیخته از الزامات زمان بود و ابهام زبان و بیان، نمودار ابهام اندیشه‌ای است که «جایگاه» خود را در تمدن و فرهنگ ایرانی از دست داده و به تکرار خالی از تأمل نظریه‌هایی تبدیل شده است که پیوند آن با «زمان» تاریخی و «مکان» جغرافیایی ایران در پایان سده‌های میانهٔ متأخر آن و به عنوان پلی میان خاور دور و اروپا

برای همیشه گسسته است. این وضعیت، همان است که در جای دیگری از آن به تصلّب سنّت تعبیر کرده‌ایم و یکی از ویژگی‌های این تصلّب سنت آن است که اندیشه، «جایگاه» خود و توانایی طرح پرسش جدید را از دست داده باشد. در این صورت، سنت، زندگی و زایندگی خود را نیز از دست خواهد داد و بدیهی است که چنین سنتی نمی‌تواند شالوده‌ای برای تداوم تمدن و فرهنگی باشد که بر پایهٔ آن استوار شده است.

زوال اندیشه و تصلب سنت در دورهٔ گذار به مرتبه‌ای رسیده بود که در قلمرو اندیشهٔ سیاسی هیچ دگرگونی مهمی نمی‌توانست صورت گیرد و بر پایهٔ سنت جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران تنها می‌توانست نظام‌های التقاطی تدوین شود. در وضعیتی که در قلمرو اندیشهٔ سیاسی به دنبال تصلّب سنت ایجاد شده بود، تنها خروجِ آگاهانهٔ از سنت می‌توانست راهی به سوی آگاهی از بحران تمدن و فرهنگ ایرانی و انحطاطی که حتیٰ در آغاز فرمانروایی سلسلهٔ قاجار مزمن شده بود، باز کند، اما شگفت این‌که در تاریخ اندیشه در ایران، راه برون‌رفت از بن‌بست تصلّب سنت، نه درگسست از سنت امکان‌پذیر شد و نه در تداوم با آن: خروج از بن‌بست تصلب در تداوم امکان‌پذیر نشد، زیرا امانت‌داران سنت خود آن راه را بسته بودند، اما از بیرون سنت نیز گسست از سنت از مجرای نقادی آن و با تکیه بر مبانی اندیشهٔ دوران جدید می‌توانست امکان‌پذیر شود. این نقادی نیازمندِ جا به جاییِ آگاهی از بحران فرهنگ و تمدن ایرانی از «بیرون» به «درون»، و از ظاهر به باطن و بنیادهای آن بود، اما در این میان تنها «سفرنامه‌نویسان» ایرانی بودند که توانستند با اِعراض از سنت ــ یا در بی‌التفاتی کامل به آن ــ گسستی از سنت ایجاد کنند. این سفرنامه‌نویسان ــ و فعالانِ اهل سیاست و «روشنفکران» اصلاح‌طلب که جانشین سفرنامه‌نویسان شدند ــ با این اِعراض از سنت که در واقع، مبین اِعراض دوگانه، از سنت از یک سو و اندیشهٔ جدید غربی از سوی دیگر بود، آنان را به تقلید از ظاهر تمدن غربی راند و سفرنامه‌نویسان، که لاجرم، تصویری از ظاهر تمدن غربی به دست می‌دادند، «به متفکران قوم تبدیل شدند». پیش از این گفته شد که برخی از مفاهیم

«مشروطه‌خواهی» را سفرنامه‌نویسان از مجرای توصیف نظام‌های پادشاهی مشروطه و در بی‌التفاتی به مبانی دگرگونی‌های قلمرو اندیشه در اروپا وارد واژگان زبان فارسی کردند، حتیٰ در دورهٔ مشروطه‌خواهی نیز شناخت ژرف‌تر امکان‌پذیر نشد و چنان‌که در جلد دوم همین کتاب به تفصیل گفته خواهد شد، مشروطه‌خواهی ایرانیان از محدودهٔ آگاهی اجمالی از مبانی اندیشهٔ جدید و ظاهر دگرگونی‌های کشورهای اروپایی فراتر نرفت.

در پایان دورهٔ گذار، آگاهی اجمالی از تصلّب سنت و بن‌بستی که اندیشهٔ سنتی در آن رانده شده بود، پیدا شده بود، اما این آگاهی، از سویی، در میان اهل اندیشهٔ سنتی پیدا نشد و هنگامی نطفهٔ این آگاهی با سفرنامه‌نویسان تکوین پیدا کرد که زمان از دست رفته بود. آن‌گاه‌که آگاهی اجمالی از تصلّب سنت پیدا شد، امتناع نیل به آگاهی در درون سنت و تأخیر پیدا شدن آگاهی در بیرون سنت، موجب شد که **گسست در تداوم**، یعنی **تحول توأم با تذکر سنت**، ممکن نشود. در دورهٔ گذار امانت‌داران سنت هنوز نمی‌توانستند از تحولی که در بیرون قلمرو سنت اتفاق می‌افتاد، تصوری داشته باشند و از این‌رو، تعارض میان سنت و تجددخواهی به رویارویی میان امانت‌داران سنت و تجددطلبان به پیکاری میان آنان منجر نشد. آگاهی بسیاری از ایرانیان از تأخیر پیدایشِ آگاهیِ اجمالی از ضرورت تحولات و اصلاحات و این‌که فرصت‌های بسیاری فوت شده بود، اگرچه امانت‌داران سنت را به انفعال کشاند، اما همهٔ توانایی‌های سنت، هم‌چون «اژدرهایی از غمِ بی‌آلتی افسرده»، از قوّه به فعل نیامده بود. بی‌التفاتی این دو گروه، امانت‌داران سنت و هواداران تجدد، به یکدیگر، نشانهٔ پایان پیکار نمی‌توانست باشد، بلکه فرصتی برای تجدید آرایش نیروها برای پیکاری دهشتناک‌تر بود که تنها زمان آن به تأخیر افتاده بود. این نسبتِ سنت با تجددخواهی که از ویژگی‌های دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است، هنوز چنان‌که باید بررسی و تحلیل نشده است. در دو جلد آتی این کتاب به این مسائل بازخواهیم گشت، اما به مناسبت بحث از جایگاه اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ گذار، به این نکتهٔ اساسی اشاره می‌کنیم که زوال اندیشه و تصلّب سنت

به نقطهٔ بازگشت‌ناپذیری رسیده بود و از این‌رو، تنها راه برون‌رفت از این بن‌بست، خروج از سنت و گسست از آن می‌توانست باشد. بدیهی است که در شرایط فرهنگی ایران و با امکانات آن، تنها این راه حل که آسان‌ترین راه حل‌ها نیز بود، می‌توانست انتخاب شود.

پی‌آمدهای این وضعیت، موضوع دو جلد آتی است، اما در پایان این فصل، به اجمال می‌توان گفت که دورهٔ گذار از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی فاقد اهمیت بود و هیچ سیاستنامه‌ای که بتوان آن را با رساله‌های عصر زرین فرهنگ ایران مقایسه کرد، نوشته نشد. سبب این بی‌توجهی به سیاستنامه‌نویسی آن بود که با برآمدن صفویان و با ترکیبی از تصوف، تشیع و نظریهٔ سلطنت که در عمل فراهم آمد، امکانی برای نظریه‌پردازی وجود نداشت، زیرا شاهان صفوی خود، در عمل، داعیهٔ رهبری هر سه فرقه را داشتند و تجسم نظریه‌ای بودند که با زوال اندیشه متولّیانی نیز نداشت. عصر نادری و فرمانروایی زندیه کوتاه‌تر از آن بود که شکوفایی فرهنگی به دنبال داشته باشد. وانگهی، عمدهٔ این دوره نیز در خوف کلّه‌مناره‌ها و رجای آرامش میان کلّه‌مناره و برپایی کوهی از چشم گذشت و «از این سموم که بر طرف بوستان» گذشته بود، طبیعی است که «گل و چمنی» نمی‌توانست بماند. بزرگ‌ترین اندیشمند ایرانی و واپسین آن‌ها صدرالدین شیرازی بود، که «به هنگامی که هم‌جنس‌بازان و قصابان بر سر تقسیم لاشه‌ای خنجر به گلوی یکدیگر» نهاده بودند، «جنازهٔ خود را بر دوش» داشت و «خسته و نومید گورستانی» می‌جست.[1] تقدیر صدرالدین شیرازی در اوج شکوه فرمانروایی صفویان، به نوعی تقدیر اندیشه در ایران بود : زندگی و اندیشهٔ صدرالدین شیرازی در خلوت قریهٔ کَهَکِ قم و هفت بار عزیمت با پای پیاده به مکّه سپری شد و این‌که کسانی، چنان‌که گفته‌اند، روزی هفتاد تسبیح بر او لعنت می‌خوانده‌اند، مبین پایان دوره‌ای بود که در آن، خردورزی، بزرگ‌ترین خطر و اندیشیدن، لغوترین عملی بود که آدمی می‌توانست مرتکب شود.

---

۱. احمد شاملو، *ققنوس در باران*، ص. ۷۶.

چنین می‌نماید که همهٔ مقتضیات انحطاط ایران آماده و همهٔ موانع آن مفقود بود. کاخ خردورزی و اندیشیدن دیرگاهی بود که به خواجه‌سرایان و خواجگان واگذار شده بود و جنگ‌های بی‌حاصل و موهوم نادر و اخّاذی‌های او، یکی از بزرگ‌ترین سرداران تاریخ ایران، مردم را از پای درآورده و همهٔ نیروهای زنده و زایندهٔ کشور را بر باد فنا داده بود. جای شگفتی است که همسانی‌های میان دستاورد سلطنت نادر و فرمانروایی شاه سلطان حسین از تمایز میان آن‌ها بیشتر بود. زوال اندیشه و تعطیل آن در دورهٔ گذار وضعیتی را به دنبال آورده بود که هر عملی در مکانی خالی از اندیشه انجام می‌گرفت و بنابراین، جای شگفتی نیست که در نهایت، کارنامهٔ «نادرِ» تاریخِ ایران با «شاه سلطان حسینِ» آن یکسان بود. اقدام نادر برای رهایی ایران و نابودی آن بر اثر سستْ‌عنصری شاه سلطان حسین، هر دو در شرایطی صورت می‌گرفت که شالودهٔ استوار اندیشه‌ای خردگرای از میان رفته بود و اگر در شرایط نادری، نتیجهٔ اقدامی با مصالح «ملّی» سازگاری داشت، به تصادف بود و نه حاصل اندیشه‌ای منسجم و تأملی خردورزانه. شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و فروپاشی ایران‌زمین که به نوعی پایان فرآیندی بود که پیش آن آغاز شده بود، مبین **پایان دوره‌ای** ــ بهتر بگوییم **دورانی** ــ از تاریخ تمدن و فرهنگ ایران بود و می‌بایست به عنوان آغازِ پایانِ دوران قدیم آن تجربه می‌شد. با توجه به آن‌چه دربارهٔ زوال اندیشه تاکنون گفته شده است، تردید نمی‌توان کرد که حتیٰ اگر آگاهی از وضعیت انحطاط ایران هم می‌توانست به وجود آید، اما لاجرم، بسط آن به مثابه اندیشه‌ای نظام‌یافته و دارای انسجام با تکیه بر ابزارهای اندیشهٔ ایرانی امکان‌پذیر نمی‌شد. از این‌رو، **آگاهی** از وضعیت انحطاط تاریخی ایران و زوال اندیشه نتواست از **احساس یأسی** سطحی فراتر رود که سطح نازل ادبیات سخیف سده‌های دوازدهم و سیزدهم هجری نمود خارجی آن بود، هم‌چنان‌که تدوین نظریهٔ انحطاط ایران‌زمین نیز امکان‌پذیر نشد. بدیهی است که طرح و تدوین چنین نظریه‌ای، در شرایط کنونی و در وضعیت کنونی آگاهی ما از زوایای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، ممکن نیست، اما پیدا شدن آگاهی ژرفی که خاستگاه آن را باید در

دگرگونی‌های جهانی در سده‌های گذشته و بویژه تجربهٔ شکست‌های یک‌سدهٔ اخیر ایرانیان جست، اکنون راهی را هموار کرده است که به نظر می‌رسد کوششی در این زمینه یکسره باطل نبوده باشد. در واپسین فصل این دفتر کوشش می‌کنیم تا با اشاره به برخی از وجوه نظریهٔ انحطاط ایران طرحی از آن را به دست دهیم.

خاتمه

طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران

بسیاری از بیگانگانی که در دورهٔ گذار به ایران‌زمین سفر کرده و مشاهدات خود را به رشتهٔ تحریر کشیده‌اند، هریک به نوعی بر وضعیت انحطاطی که در این دوره آغاز شده بود، تأکید کرده‌اند، در حالی‌که در بررسی اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان ایرانی و نوشته‌های تاریخی این دوره جز به اشاره‌های اجمالی در این باره برنمی‌خوریم. اندیشهٔ تاریخی، در ایران دورهٔ گذار، به عنوان بخشی از تاریخ اندیشه در ایران، منحنی زوال اندیشه را دنبال می‌کرد و لاجرم نتوانست راه طرح و تدوین نظریهٔ انحطاط تمدن و فرهنگ ایرانی را هموار کند. بدین سان، علل و اسباب فروپاشی شاهنشاهی صفویان و حوادثی که پس از آن به وقوع پیوست و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس به موجودیت ایران‌زمین و حضور و نفوذ آن در مناسبات جهانی پایان بخشید، مورد تأمل قرار نگرفت. بحث دربارهٔ فقراتی از سفرنامه‌های بیگانگان که به وضعیت انحطاط ایران اشاره کرده‌اند، از این حیث دارای اهمیت است که می‌تواند پرتوی بر برخی از وجوه انحطاط تاریخی ایران بیفکند و نشان دهد که اگر از دیدگاهی دیگر و با اسلوب اندیشه‌ای متفاوت در حوادث تاریخی دورهٔ گذار نظر می‌شد، امکان آن وجود داشت که تبیینی برای برخی از حوادث پیدا شود، اما زوال اندیشه و تصلّب سنت با گذشت زمان وضعیتی را ایجاد کرده بود که ایران‌زمین از بن‌بستی به بن‌بستی دیگر رانده می‌شد. سقوط شاهنشاهی صفویان به دنبال یورش افغانان، نخستین حادثهٔ تاریخی از نوع خود نبود : فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان که یکی از قدرت‌های بزرگ زمان خود بود و چیرگی ترکان بر

ایران‌زمین و یورش مغولان را نیز از نظر اهمیت و دگرگونی‌هایی که بـه دنبال داشت، می‌توان با آن سنجید، اما در تـاریخ انـدیشه در ایـران هـیچ‌یک از ایـن حوادث مورد تأمل قرار نگرفت. نگارندهٔ این سطور پیش از این گـفته بـود کـه تاریخ اندیشه در ایران نتوانسته است زمینه‌های تدوین نظریهٔ انحطاط ایـران را فراهم آورد، در حالی‌که تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین با نوعی نظریهٔ انحطاط آغاز و بر پایهٔ آن تدوین شده است.[1] راز این‌که بسیاری از سفرنامه‌نویسان نشانه‌های انحطاط ایران و افول نظام سیاسی آن را دیده و دربارهٔ آن بحث کرده‌اند، در این نکته نهفته است که تأمل در نظام سیاسی و نهادهای آن از مفردات اندیشهٔ غربی بود و این اندیشه چنان در ذهن غربیان رسوخ داشت کـه حتیٰ سـوداگـران و ماجراجویانی که به ایران‌زمین سفر می‌کردند، اوضاع را در پرتو چنین اندیشه‌ای بررسی می‌کردند. در واپسین دهه‌های سدهٔ پایانی دورهٔ گذارکه از سویی، حادثهٔ فروپاشی شاهنشاهی صفویان ضربه‌ای کاری بر پیکر باورهای کهن آورده بود و از سوی دیگر، با از میان رفتن قدرت مرکزی خودکامه رخنه‌هایی در سدّ سکندر تصلّب سنت پدید آمده بود، در برخی نوشته‌های تاریخی ــ و حتیٰ دیـنی ــ جسته و گریخته، اشاره‌هایی به این وضعیت آورده شد. در ایـن فـصل پـایانی کوشش می‌کنیم فقراتی از آن نوشته‌ها راکه شمار آن‌ها بسیار اندک است، بیاوریم و ارزش و اعتبار آن‌ها را از دیدگاه نظریهٔ انحطاط بررسی کنیم.

بار دیگر تکرار و تأکید می‌کنیم که تأمل در تاریخ ایران‌زمین در دورهٔ گذار بدون طرح نظریهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه امکان‌پذیر نیست و تدوین چنین نظریه‌ای، اگرچه «دریایی است که آب آن را نتوان کشید»، اما به هر حال، «هم به قدر تشنگی باید چشید». از این‌رو، این دفتر را با اشاره‌ای به آن‌چه در جلد نخست *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* گفته خواهد شد، پایان می‌بریم. در در آن جلد به تفصیل گفته خواهد شد که یکی از عمده‌ترین مـفردات انـدیشهٔ سیاسی جدید ــ بویژه اندیشهٔ سیاسی ماکیاوللی ــ نظریهٔ انحطاط مغرب‌زمین

۱. ر.ک. *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، «تأملی در برخی نتایج» ص. ۲۷۷ و بعد.

در سده‌های میانه بود. در آغاز دوران جدید در کشورهای اروپای غربی، با ماکیاوللی، اندیشهٔ سیاسی جدید در پیوند با اندیشهٔ تاریخی جدید تدوین شد و این اندیشهٔ تاریخی جدید خود مبتنی بر آگاهی از تحول تاریخی اروپا از سقوط امپراتوری رُم تا پایان سده‌های میانه بود. ماکیاوللی و دیگر اندیشمندان سیاسی این دوره کوشش کردند تا بر پایهٔ آگاهی نوآیینی که با آغاز دورهٔ نوزایش از تحول تاریخی کشورهای غربی پیدا شده بود، نخستین «فلسفه‌های تاریخ» را تدوین کنند که یکی از مفردات بنیادین آن، نظریهٔ «انحطاط غرب» بود. ژولین فْرویْنْد بر این نکته تأکید کرده است که ابن‌خلدون، پیش از ماکیاوللی، نظریهٔ بدیعی دربارهٔ انحطاط تمدن اسلامی طرح کرده بود، در حالی‌که هم‌زمان با ابن‌خلدون، نظریه‌پردازی دربارهٔ انحطاط در غربِ سده‌های میانه نسبت به نظریهٔ ابن‌خلدونی انحطاط در تأخیر بود.[1] در تمدن اسلامی نظریه‌پردازی ابن‌خلدون دربارهٔ انحطاط جهان اسلام دنبال نشد، اما با ماکیاوللی و بیشتر از آن با اندیشهٔ تاریخی و تاریخ‌نویسی جدید، نظریه‌پردازی دربارهٔ «انحطاط غرب» به یکی از مهم‌ترین مباحث تأمل دربارهٔ غرب تبدیل و راه تدوین نظریهٔ «غرب»، در تمایز و تعارض آن با «شرق»، به عنوان موضوع تأمل فلسفی هموار شد. «غرب»، به عنوان مفهوم و به گونه‌ای که امروزه در تأملات نظری فهمیـ.ـ می‌شود، بویژه، فرآوردهٔ تأملی است که با نظریه‌پردازی دربارهٔ سقوط امپراتوری رُم آغاز و در اندیشهٔ سیاسی و تاریخی جدید وجود مفهومی آن پدیدار شد.[2]

بر پایهٔ اسناد باقی مانده از آغاز دورهٔ اسلامی می‌توان گفت که فروپاشی شاهنشاهی ساسانی موضوع تأملی نظری قرار نگرفت. امتناع چنین تأمل نظری را نمی‌توان تنها به سیطرهٔ اندیشهٔ دینی نسبت داد: با آگاهی نوآیینی که با ظهور اسلام در ایران ایجاد شد ــ بویژه در ایران که نوعی از «آگاهی» و وجدان «ملّی»

1. Julien Freund, *De la décadence*, p. 80-4.

۲. واژه «انحطاط» یا décadence در زبان‌های غربی جعل جدید و مفهوم آن نیز از مباحث دورهٔ تجدد است. نخست، در آغاز دورهٔ نوزایش بحث دربارهٔ انحطاط رُم آغاز شد.
Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, p. 67 sq.

وجود داشت ــ فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و ظهور اسلام، اگرچه در اندیشهٔ تاریخی نخستین سده‌های اسلامی، در نهایت، گذار از «جاهلیت» به اسلام فهمیده شد، اما چنان‌که پیش از این گفتیم، ظهور اسلام، یگانه آغاز «تاریخ» حقیقی تلقی نمی‌شد. نخستین تاریخ‌نویسان دورهٔ اسلامی، بیشتر از آن‌که دربارهٔ پایان و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تأمل کنند، «گزارش» ظهور اسلام و آغاز دورهٔ اسلامی را عرضه می‌کردند. به زبان فلسفی جدید می‌توان گفت که خاستگاه «اندیشهٔ تاریخی» آنان، **شرایط امکان** ظهور اسلام بود و نه تأمل نظری در **شرایط امتناع**، و بحث دربارهٔ شرایط امتناع با مقدمات «نظری» آگاهی و اندیشهٔ تاریخی آنان سازگار نبود. از زمانی که در آگاهی ایرانیان، عرب، جانشین اسلام شد، از نظر تاریخی، در جنبش‌های سیاسی- دینی پایداری و در قلمرو فرهنگی، در زبان و ادب فارسی، زمینهٔ مناسبی برای تجدید هویت ایرانی فراهم آمد و دورهٔ جدیدی در تاریخ‌نویسی در ایران آغاز شد. این دگرگونی در «دریافتِ» نسبتِ ایران و اسلام، در نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی ایران، راه خروج از «اندیشهٔ تاریخی» اسلامی ــ به معنای عربی ــ را هموار کرد و تاریخ‌نویسی ایرانی که بیان استقلال هویت ایرانی بود، تدوین شد. حکیم ابوالقاسم فردوسی و «خردنامهٔ» او را باید «فلسفهٔ تاریخِ» آگاهی ایرانی از جایگاه و وضعیت جدید تاریخی ایران‌زمین و انحطاط آن دانست. او نمایندهٔ بارز «دریافت» نوآیینی بود که ایرانیان به دگرگونی‌های تاریخ خود پیدا کرده بودند و از این‌رو، فردوسی فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را از مرتبهٔ نازلِ گزارشِ تاریخیِ «خدای‌نامه‌هایِ» آغازِ دورهٔ اسلامی، به تأمل فلسفی دربارهٔ دوره‌ای نو در تاریخ ایران‌زمین تبدیل کرد.

با مهاجرت قبایل ترک و یورش مغولان، دورهٔ دیگری در تاریخ ایران آغاز شد و بویژه با یورش مغولان، بار دیگر، ایران‌زمین سقوط کرد. در نوشته‌های تاریخی نخستین دهه‌های پس از یورش مغولان و شعر و ادب آن دوره، اشاراتی که مبین نوعی آگاهی از وضعیت جدید است، وجود دارد، اما در فقراتی از همین نوشته‌ها نوعی از توجیه وضعیت موجود که ناشی از روحیهٔ تسلیمِ ــ دست‌کم ــ

نخبگان است، به چشم می‌خورد. این‌که خواجه نظام‌الملک سبب چیرگی ترکان را «گناهکاری» ایرانیان و عطاملِک جوینی چنگیز را «عذاب خدا» می‌دانند، دلیل بر روحیهٔ تسلیمی است که بر ایرانیان حاکم شده بود.[۱] جای شگفتی است که نه مهاجرت ترکان و نه یورش مغولان موجب نشد نیروهای پایداری، به‌گونه‌ای که در آغاز دورهٔ اسلامی سامان یافته بود، سازمان‌دهی شود. ترکان و مغولان، به خلاف عربان که با پشتوانهٔ دینی نوآیین به ایران آمدند، فاقد پشتوانهٔ آیینی بودند و بهتر بگوییم، ترکان و مغولان در قیاس با ایرانیان، در چنان مرتبهٔ نازلی از فرهنگ و تمدن به سر می‌بردند که نیازی جدّی به پایداری فرهنگی حس نشد. ترکان و مغولان می‌توانستند خود را به در دست داشتن قدرت سیاسی قانع کنند و البته، فرهنگ و تمدن ایران نیز نیروهای زنده و زایندهٔ خود را چندان از دست داده بود که «مصالحه» جانشین پایداری شود. با چیرگی ترکان و یورش مغولان، «مصالحه‌ای» میان قدرت سیاسی ترکی- مغولی، که ادارهٔ آن به دست ایرانیان بود، و فرهنگ ایرانی انجام گرفت تا وحدت سرزمینی ایران حفظ شود، اما این «مصالحه»، در واقع، توهّمی بود که جانشین آگاهی از نوعی زوال و فقدان نظریهٔ انحطاط شد. فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان چالشی جدّی بود و چنان بحران ژرفی ایجاد کرد که ایرانیان ناچار بودند رویارویی با آن چالش را جدّی تلقّی کنند. وانگهی، نیروهای پایداری فرهنگی هنوز همهٔ زندگی و زایندگی خود را از دست نداده بودند. تعبیر «مصالحه» در مورد ترکان و مغولان از این حیث موجه به نظر می‌رسد که در واقع، در رویارویی با آنان چالشی در میان نبود، بلکه ایرانیان باگذشت زمان به وضعیت موجود خوگر شدند و آگاهی از هویت ایرانی

---

۱. جوینی می‌نویسد که چنگیزخان به مصلای عید رفت و به منبر برآمد، «آغاز نهاد که ای قوم بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و این گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند. از من بپرسید که این به چه دلیل می‌گویم؟ سبب آنک من عذاب خداام. اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای بزرگ چون من عذاب را بر سر شما نفرستادتی ...» عطاملک جوینی، *تاریخ جهانگشای جوینی*، ج. نخست، ص. ۸۱. خواجه نظام‌الملک نیز در *سیاستنامه* از قول الب‌ارسلان به این مطلب اشاره کرده است و ما آن متن را در *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران*، ص. ۱۱۴ آورده‌ایم.

به تدریج رو به زوال گذاشت و با این زوال تدریجی نیروهای پایداری ایرانی نیز دستخوش انحطاط شد، بی‌آن‌که وجدان ایرانیان را به چالشی جدّی فراخواند.

نظریهٔ تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین که در پژوهش‌های ایرانی بـرای تبیین وضعیت استثنایی ایران در جهان اسلام جایگاه ارجمندی دارد، با نادیده گرفتن این وضعیتِ «مصالحه» ـ یعنی زوال تدریجی و فاقد پشتوانهٔ آگاهی از هویت ملّی ـ خود را از تبیین بخشی از وضعیتی که در ایران، در آغاز، با حملهٔ اعراب و آن‌گاه با مهاجرت ترکان و یورش مغولان ایجاد شد، محروم کرده است. گام نخستین در طرح نظریهٔ انحطاط ایران، نقادی نظریهٔ تداوم تاریخی و فرهنگی ایران است و این نقادی هم‌چون مقدمه‌ای بر تبیین تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی است. نگارندهٔ این سطور، پیشتر، در توضیحی دربارهٔ تاریخ انـدیشهٔ سـیاسی، گفته بود که اگرچه اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در ایران دورهٔ اسلامی تداوم پیدا کرد، اما در گذر دگرگونی‌های تاریخی، جنبه‌های آرمانی آن یکسره از میان رفت و به نظریهٔ سلطنت مطلقه تبدیل شد. برای رسیدن به دریافتی که بتواند هم‌چون دیباچه‌ای بر طرح نظریهٔ انحطاط باشد، باید نتایج این توضیح را به همهٔ تاریخ تمدن و فرهنگ ایرانی تعمیم داد: تداوم تاریخی و فرهنگی در ایران از مجرای «مصالحه‌هایی» با اقوام مهاجر و مهاجم امکان‌پذیر شده است. رویـارویی بـا مهاجمان به جای «مصالحه» با آنان ایرانیان را در شرایطی قرار می‌داد که فرهنگ و تمدن ایران را به داوِ قماری تبدیل کنند که سرانجام آن از پیش معلوم نبود، در حالی‌که «مصالحه» می‌توانست مانعی در برابر وضعیت نامطلوب «پاک‌باختگی» باشد. مدافعان نظریهٔ تداوم به این نکته توجه ندارند که «مصالحه» نیز خود به معنای زوال تدریجی بـود: رویـارویی بـا مـهاجمان مـی‌توانست در پـیکاری سرنوشت‌ساز جنگ را به نفع تداوم همهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی پایان دهد، اما با «مصالحه»، بخشی از فرهنگ و تمدن ایرانی تداوم پیدا کرد و بخشی از آن بـا عناصری از فرهنگ مهاجمان درآمیخت. تردیدی نـیست کـه هـیچ فـرهنگ و تمدنی نمی‌تواند به دور از کنش و واکنشی با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر تداوم پیدا کند و هر فرهنگ و تمدنی، در دوره‌هایی، بویژه در دوره‌هایی که فرسایش و

فرسودگی بر آن چیره می‌شود، می‌تواند در چالش با دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها هم‌چون تولدی دوباره بیابد، اما رویارویی با چالش بیگانه، بدون توان پاسخ به آن چالش، سرانجامی جز زوال و انحطاط نمی‌تواند داشته باشد.

آغاز دورهٔ انحطاط ایران با اوج زوال اندیشه هم‌زمان بود و زوال اندیشهٔ تاریخی به عنوان بخشی از زوال اندیشه در ایران، نوشته‌های تاریخی را از هر گونه تأمل نظری خالی کرده بود. این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که به هر حال، تاریخ‌نویسی ایرانی به جز سده‌های چهارم و پنجم که گرایشی خردگرای بر آن حاکم بود، از شرح وقایع و جنگ‌ها فراتر نرفت، اما در دورهٔ گذار و بویژه با سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش افغانان و فروپاشی آن به دنبال شکست در جنگ‌های ایران و روس، اگرچه تدوین نظریهٔ انحطاط با امکانات تاریخ‌نویسی ایرانی ممکن نمی‌شد، اما نوعی «آگاهی» از وضعیت انحطاط تاریخی پیدا شد که رگه‌هایی از آن را در برخی از نوشته‌های ادبی و تاریخی می‌توان پیدا کرد. البته، این اشاره‌های ادبی و تاریخی از محدودهٔ ملاحظاتی برخاسته از «احساس شخصی» و داوری مبتنی بر «ذوق سلیم» فراتر نمی‌رود و لاجرم، نمی‌توان با تکیه بر آن اشاره‌ها طرحی از نظریهٔ انحطاط تدوین کرد. از نخستین اشاره‌هایی که در یک نوشتهٔ ادبی فارسی هم‌زمان با یورش افغانان دربارهٔ چگونگی سقوط ایران‌زمین آمده، عبارتی از حزین لاهیجی در شرح سوانح زندگی اوست. حزین، چنان‌که از نوشتهٔ او بر می‌آید، از امور کشورداری و تدبیر سیاسی بی‌اطلاع نمی‌بوده و گاهی نیز نکته‌ای را به مناسبت می‌آورد که مبین دیدگاه اخلاقی برخی از اهل ادب و تاریخ در توضیح و ارزیابی علل و اسباب سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش افغانان است. حزین لاهیجی با توجه به دیدگاه اخلاقی خود، سبب سقوط را رفاه و آسودگی مردم ایران و غفلت کارگزاران حکومتی می‌داند و در این باره می‌نویسد که محمود افغان

> گاهی بساط سلطنت در آن مملکت می‌گسترد و گاهی عرایض نیاز به درگاه سلطانی می‌فرستاد و چون قرن‌ها بود که معموری و آسودگی و اتمام جمیع نعمت‌های دنیویه در ممالکِ بهشت‌نشان ایران نصاب

کمال یافته، مستعد آسیب عین‌الکمال بود، پادشاه و امرای غافل و سپاه آسایش‌طلب راکه قریب به یک صد سال، شمشیر ایشان از نیام برنیامده بود، دغدغهٔ علاج آن فتنه به خاطر نمی‌گذشت تا آن‌که محمودِ مذکور با لشکرِ موفور به ممالک کرمان و یزد رسید و غارت و خرابی بسیار کرده، عازم اصفهان شد.[۱]

در این فقره از *تاریخِ حزین* لاهیجی به دو نکتهٔ اساسی اشاره‌ای اجمالی آمده است که از مباحث عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی دوران جدید و نیز نوشته‌های تاریخی و ادبی دهه‌های پایان فرمانروایی صفویان و سده‌ای پس از یورش افغانان بود. از میان رفتن خوی جنگ‌آوری و بی‌توجهی به اهمیت جنگ‌افزارها توأم با غرق شدن در رفاه که حزین لاهیجی از ویژگی‌های واپسین سدهٔ فرمانروایی صفویان می‌داند، بی‌هیچ تردیدی از عوامل اساسی فروپاشی ایران‌زمین بود، اما همین مباحث، به دنبال زوال اندیشه در ایران، به خلاف آن‌چه در اندیشهٔ سیاسی آغاز دوران جدید روی‌داده بود، نمی‌توانست در نظامی از اندیشهٔ سیاسی منسجم بسط پیدا کند. چنین می‌نماید که به دنبال بحرانی که در وجدان ایرانیان این دوره با فروپاشی کشور ظاهر شده بود، نویسندگانی برخی از مضمون‌های نظریهٔ انحطاط را به تجربهٔ حسی دریافته بودند، اما بسط نظری آن مضمون‌ها و تدوین نظریه‌ای بر پایهٔ آن‌ها با ابزارهای دستگاه مفاهیم و مقولات اندیشهٔ ایرانی امکان‌پذیر نمی‌شد.

از این حیث، *رستم‌التواریخ* که پس از دورهٔ گذار نوشته شده و در واقع، به آغاز دوران جدید تاریخ ایران تعلق دارد، جالب توجه است. در این اثر که صبغه‌ای از «فلسفهٔ تاریخ» و رگه‌هایی از «اندیشهٔ سیاسی» نیز در آن دیده می‌شود، اصطلاحاتی را می‌توان یافت که مبین پدیدار شدن آگاهی نوآیینی است که در سدهٔ فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی مبنای اندیشهٔ سیاسی آن خواهند بود. اصطلاحاتی مانند «مملکتْ‌پناهی» و «ایرانْ‌مداری» که

۱. حزین لاهیجی، *تاریخ حزین*، ص. ۵۲.

در نوشتهٔ رستم‌الحکما آمده،[1] اگرچه مبتنی بر اندیشهٔ سیاسی ملّی‌گرایی جدید نیست، اما به هر حال نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که تاریخ‌نویسی ایرانی با توجه به ضابطه‌ها و مفاهیم جدیدی صورت می‌گیرد. یکی از نکته‌های پراهمیت دربارهٔ واپسین سدهٔ فرمانروایی صفویان که رستم‌الحکما به آن اشاره می‌کند، بالاگرفتن تعصّب مذهبی و دین‌مداری قشری شاه و اطرافیان او بدون توجه به مصالح امور کشور و الزامات سیاسی زمان است. رستم*التواریخ* با زبان و بیان ویژهٔ خود که نشان از تحولی در تاریخ‌نویسی سنتی را نیز در خود دارد، می‌نویسد که در واپسین سال‌های فرمانروایی شاه سلطان حسین، «امور خر صالحی و زاهدی ... بالاگرفت و امور عقلیه و کارهای موافق حکمت و تدبیر در امور، نیست و نابود گردید.»[2] اما تبیین رستم‌الحکما از علل انحطاط ایران از محدودهٔ نظریهٔ کهن سلطنت در ایران فراتر نمی‌رود و هم‌او با تکیه بر اندیشهٔ رایج در تبیین نابسامانی امور کشور می‌نویسد : «لاجرم، ای عزیزان و ای دانشمندان! بدانید که نواب همایون، سلطانِ جمشیدْنشان، شاه سلطان حسین الموسوی الصفوی بهادرخان پادشاه، در خوبی بی‌نظیر و عدیم‌المثال بود، کارگزاران عفریتْسگالِ دیوسیرتش، دولت خدادادهٔ او را به سبب چنین رفتارهایی بر باد فنا دادند و او را خَسِرَالدنیا و الآخرة نمودند.»[3] در این توضیحِ رستم‌الحکما دو نکته دارای اهمیت است : نخست این‌که او، مانند همهٔ تاریخ‌نویسان ایرانی، به تمایز اساسی اخلاق فردی و اخلاق برآمده از منطق قدرت سیاسی توجهی ندارد و نمی‌داند که «بی‌نظیر و عدیم‌المثال» بودن شاه سلطان حسین که در حوزهٔ فردی قرار داشت و با توجه به ضابطهٔ اخلاق خصوصی ارزیابی می‌شد، تنها می‌توانسته است پادشاهی او را بر باد فنا دهد. بدیهی است که «آثار زوال دولت و اقبال آن سلطان جمشیدنشان»،[4] به خلاف تصور رستم‌الحکما، از «بی‌شرمی اهل زمان»[5] و «نابکاری ارکان دولت و مقربین

---

۱. رستم‌الحکما، رستم*التواریخ*، ص. ۲۶۹.
۲. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۶.
۳. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۳.
۴. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۰۶.
۵. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۲.

درگاه فلکْ‌اشتباه»[1] نبود، بلکه ریشه در بی‌خردی و نیز بی‌توجهی به الزامات دورانی داشت که دو سده از آغاز آن می‌گذشت و بی‌خبری شاه، ارباب اندیشه و ارکان دولت، مانع از درک آن بود. دیگر آن‌که رستم‌الحکما از آن‌جاکه شاه را در خوبی بی‌نظیر می‌داند و در اندیشهٔ او نیز جایی برای درک عوامل انحطاط تاریخی و زوال اندیشه وجود ندارد، به ناگزیر، اطرافیان شاه را در این میان مقصر می‌داند. رستم‌الحکما در جای دیگری با اشاره به تعصب مذهبی رایج در زمان یورش افغانان به ایران می‌نویسد که

> در آن وقت، شیعیان با حماقت و رُعونت بی‌معرفت از مطالعهٔ مصنفات و مؤلفات علمای آن زمان چنان می‌دانستند که خون سنّیان و مالشان و زنشان و فرزندشان حلال است، هم‌چنان‌که سنّیان با حماقت و رعونت بی‌معرفت، تلف نمودن جان و مال و عِرض شیعه را واجب می‌دانند و این دو طایفه در گرداب گمراهی غرقه می‌باشند.[2]

با این بیان، رستم‌الحکما به نکتهٔ اساسی دیگری از عوامل فروپاشی ایران‌زمین اشاره می‌کند که باید مورد توجه و تحلیل قرار گیرد. ایران، با نظام شاهنشاهی، سرزمینی گسترده با اقوام مختلف و با آیین‌های دینی متنوع بود و بنابراین، وحدت دینی و مذهب رسمی که در زمان برخی از فرمانروایان صفوی با شدت بیشتری اعمال می‌شد، می‌توانست هم‌چون شمشیر دو دَمی عمل کند: از سویی، وحدت آیینی ایران، در نخستین سدهٔ فرمانروایی صفویان که تا پس از دهه‌های بنیادگذاری، روح مدارای دینی بر کشور حاکم بود، توانست شالودهٔ استواری برای نیروی پایداری ایرانیان در برابر گسترش خلافت عثمانی در مرزهای خاوری آن شود. سیاست مدارای دینی در عصر شاه عباس، این امکان را فراهم آورد که پادشاه ایران توان و امکانات همهٔ اقوام ایرانی را که کمابیش به یک چشم دیده می‌شدند، در راه سازندگی کشور، رفاه مردم آن و شکوفایی

---

۱. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۰۸.
۲. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۵.

فرهنگی به کار گیرد، اما با آغاز دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان و بویژه با تدوین نظامی از اندیشهٔ دینی قشری و تبدیل آن به «مذهب رسمی»، وفاق دیرین میان اقوام ایرانی از میان رفت و نفوذ برخی از شریعت‌مداران که ضابطه‌های «مصالح مرسله» و ملاحظات حیات سیاسی از اندیشهٔ دینی آنان غایب بود، حکومتی را که می‌بایست نمایندهٔ مصالح «ملّی» باشد، به حمال‌الحطبِ منافع گروهی آنان تبدیل کرد. این‌که نوشته‌اند برخی «اقلیت‌های مذهبی» در آغاز یورش افغانان با آنان همراهی یا دست‌کم همدلی کرده‌اند، مبین این واقعیت است که سیاست دینی برخی از شریعت‌مداران قشری و به تبع آنان، دولتیان بی‌فکر، شکاف‌هایی در پیکر وفاق «ملّی» ایرانیان ایجاد کرده بود. اشارهٔ رستم‌الحکما به این نکته اهمیت ویژه‌ای دارد، اما بدیهی است که این اشارهٔ او بر دیدگاه نظری استوار نیست، زیرا بسط نظریه‌ای در این مورد نیازمند تحولی در دریافت از اندیشهٔ دینی و بویژه نسبت میان دیانت و سیاست بود، در حالی‌که رستم‌الحکما مردی کمابیش عامی است و بیشتر از آن‌که تحلیلی نظری به دست دهد، وصفی از وجدان نگون‌بخت ایرانی به دنبال یورش مغولان و سقوط شاهنشاهی صفویان عرضه می‌کند.

افزون بر این، در رستم *التواریخ* نکته‌های دیگری نیز دربارهٔ علل انحطاط ایران‌زمین آمده که برخی از آن‌ها با توجه به «اندیشهٔ سیاسی» نویسندهٔ آن شایان تأمل است. رستم‌الحکما با تکیه بر نظریهٔ عدالت اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری که در همهٔ سیاستنامه‌های دورهٔ اسلامی آمده، بر آن است که دگرگونی بی‌رویهٔ منزلت اجتماعی افراد از عمده‌ترین موجبات انحطاط هر جامعه‌ای است و از این‌رو، در جایْ‌جای تاریخ خود، به نمونه‌هایی از این دگرگونی اشاره می‌کند و پی‌آمدهای نامطلوب آن را یادآور می‌شود. از سوی دیگر، جالب توجه است که رستم‌الحکما افراطِ گروه‌هایی از افراد نوکسیه در بهره‌مندی بی‌رویه از رفاه و تفریطِ فقری را که بر اثر «بی‌عقلی و بی‌تمیزی و شیطانْ‌خیالیِ» کارگزاران، دامن‌گیر گروه‌های دیگری از افراد شده بود، از علل «انقلاب» پایان دورهٔ صفوی می‌داند. رستم‌الحکما می‌نویسد که شاه سلطان حسین،

سررشتهٔ تربیت و نظم و نسق و ترتیب لشکر را از دست رها کرده و در طریقهٔ لشکرآرایی و ممالکْ‌پیرایی کمال تغافل و اهمال ورزیده [بود]. به اندک زمانی، افراط و تفریط در امور سلطانی و اوضاع جهانبانی وی راه یافته، رعیت، به حدّ افراط، متمول و با اسباب شدند که از کثرت اموال و اسباب از جام لبریزِ شرابِ استغنا و غرور، مست و ملنگ شدند و لشکر از تهیدستی و عُسرت و پریشانْ احوالی، به حدِّ تفریط، بی‌اوضاع و آلات و اسباب شدند و از فقر در هم شکستند، مانند شیشه بر سنگ. و از افراط عُسرت و فقر و فاقه، قواعد خدمت‌گزاری و مراسم بندگی را فراموش و از وصلِ لعبتِ شادمانیْ مهجور و با زالِ غصه و غم، هم‌آغوش شدند و شب و روز، همه در این اندیشه بودند که به جهت خود، آقای نوکرپرورِ نو و مُطاعِ چاکرنواز، یعنی لشکرآرا خسرو[یی]، پیدا کنند و ساعی در این باب بودند که به هر قسم که مقدورشان بشود، فتنه و فسادی ظاهر و شور و شری بر پا کنند.[۱]

اشارهٔ رستم‌الحکما به گسیختگی سامان اجتماعی به عنوان یکی از عوامل انحطاط ایران نیز جالب توجه است. در واپسین سدهٔ فرمانروایی صفویان، «بیشترین رفاه» رو در روی «بیشترین فقر» قرار گرفت و نتیجهٔ ضروری این رویارویی فقر و رفاه جز این نمی‌توانست باشد که گروهی از مردم که «جز زنجیرهای خود چیزی برای از دست دادن نداشتند»، بخواهند، برای ایجاد دگرگونی در وضعیت خود، اوضاع را دگرگون کنند. رستم‌الحکما به خوبی این نکته را دریافته بود که در شرایط نامساعدِ نابرابری و بیدادگری، و آن‌جاکه راه بر هر گونه اصلاحی بسته باشد، تنها ماجراجویی می‌تواند حاکم شود. از این‌رو، او، در اشاره‌ای به این وضعیت، به درستی توضیح می‌دهد که «افراطِ عسرت» موجب شده بود که برخی در جستجوی «آقای نوکرپرورِ نو و مطاعِ چاکرنواز»

۱. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۰۲.

باشند و بخواهند «به هر قسم که مقدورشان بشود، فتنه و فسادی ظاهر و شور و شری بر پا کنند». بارزترین نشانهٔ گسیختگی سامان اجتماعی در این دوره آن بود که دیانت و سیاست، به عنوان «نهادهای» تأمین مصالح عمومی، به عوامل حفظ منافع خصوصی گروهی-تبدیل شده بودند و در چنین شرایطی تنها «فتنه و فساد» می‌توانست ظاهر شود. رستم‌الحکما در دنبالهٔ فقره‌ای که گذشت، در اشاره‌ای به برخی از پی‌آمدهای افراط و تفریط در میان گروه‌های اجتماعی و نابسامانی‌های ناشی از آن و از میان رفتن انسجام اجتماعی که از آن میان برآمدن گروه‌های اوباش و قدرت‌گرفتن آنان از همه مضرتر بود، می‌نویسد که

چون عَلَمِ حساب و رایتِ احتساب و سَنْجِقِ عدل را اولیای دولت قاهرهٔ سلطانی از بی‌عقلی و بی‌تمیزی و شیطانْ‌خیالی از پای درآوردند، اصفاهان، بلکه همهٔ ایران مانند طویله و اصطبلِ بی‌مهتر شد. خلایق به شیرینی در هم افتادند و هر کس، به پهلوانی و شبْ‌روی، که می‌توانست از زن و دختر و پسر و مالِ هر کس محظوظ و متلذّذ بشود، کوتاهی نمی‌کرد. صفحهٔ دلکشِ سیاست را بادِ بی‌تمیزی از بساط ریاست برد و حَظّ احتساب و رقم و حساب را نشتر جور و ظلم از صفحهٔ روزگار سُتُرد. همهٔ اهل آن زمان، چنان پرورده و مست و ملنگ شده بودند که از دستبرد همدیگر مانند اشتران مست و گاوان جنگی، همه پریشانْ‌حال و آشفتهْ‌خاطر و دلتنگ و اکثرِ اهل زمان، پهلوان و کشتی‌گیر و شب‌رو و مکّار و عیّار و رند و لاابالی و طرّار بوده‌اند و به هر جا و به هر سرایی که زن یا دختر جمیله یا پسر جمیلی یا اسب و استر راهواری، گرانبهایی، سراغ می‌نمودند، می‌رفتند و به پهلوانی و شب‌روی و چالاکی و چُستی و به فنونِ عیّاری و مکّاری آن را می‌ربودند و کام خود را از آن حاصل می‌نمودند، هر قدر که می‌خواستند، و بعد از مدتی می‌بردند و آن را به مکان خود می‌نهادند. چنان پهلوانان و زبردستانی بوده‌اند که اسبِ بزرگْ‌جثه یا استر قوی‌هیکل را از دیوارهای خانه‌ها

مـــی‌بردند و بـر دوش خـود گـرفته و تـا ده فـرسخ، بـلکه بـیشتر، می‌دویدند.[۱]

رستم‌الحکما که بسیاری از گزارش‌های خود را از تجربهٔ خود و به روایت از کسانی می‌آورد که سهمی در حوادث واپسین دهه‌های تاریخ ایران داشـتند، و بخش‌هایی از تاریخ او عناصری از نوعی «جامعه‌شناسی اوباش» در این دوره را به دست می‌دهد، در دنبالهٔ مطلب حتیٰ اسامی برخی از پهلوانان و اوبـاش آن زمان را نیز آورده است.[۲] رستم‌الحکما در دنبالهٔ مطلب به برخی از «آثـار زوال دولت و اقبال آن سلطان» نیز اشاره‌هایی دارد و از جمله مـی‌نویسد کـه «طـبع اشرفِ» شاه «از اسب‌سـواری مـتنفّر ... و بـه خـرسواری مـایل شـده بـود»[۳] و نابسامانی و ناامنی به درجه‌ای رسیده بود که به گزارش رسـتم‌الحکـما اوبـاش حتیٰ به بـرخـی از سـفیران خـارجـی تـجاوز کـردند. هـمان نـویسنده بـا ذکـر داستان‌هایی در این باره می‌افزاید :

علّت امداد و اعانت نکردن ملوک و سلاطینِ با جاه و تمکین به آن سلطان جمشیدْنشان در وقت مغلوب شدن و عاجز گردیدن از طایفهٔ افاغنه و نُه ماه در محاصره ماندن و شهر اصفاهان را به قحط و غلا مبتلا کردن و آخـرالامـر مـقهور و مـغلوب و مـخذول و مـنکوب گردیدن همین وقایع قباحت‌آمیز گردید.[۴]

در میان نوشته‌های ادبی این دوره که در آن‌ها سخنی نیز دربـارهٔ وضـعیت انحطاط و سقوط ایران به دنبال یورش افغانان آمده، در این‌جا باید به مجموعهٔ تازه‌یابی اشاره کنیم که در کتابی با عنوان *علل برافتادن صفویان* به چاپ رسیده است. نخستین نوشته‌ای که در مجموعهٔ یادشده آمده، منظومه‌ای بلند از شاعری ناشناخته با عنوان *مکافات‌نامه* است که به گونه‌ای که ویراستار مجموعه حدس

---

۱. رستم‌الحکما، همان، ص. ۳-۱۰۲.
۲. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۰۳؛ نیز ر.ک. ص. ۱۰۴ و بعد.
۳. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۰۶.
۴. رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۵.

زده، گویا در حدود سال‌های ۱۱۳۸ یا ۱۱۳۹ به نظم کشیده شده است.[1] منظومهٔ *مکافات‌نامه* مثنوی بلند و سستی است که در زبان فارسی مشکل بتوان نظمی پیدا کرد که در سخافت کوس برابری با آن تواند زد. آن‌چه ناظم که به ظاهر ورودی نیز در کارهای دولتی داشته، دربارهٔ خرابی اوضاع کشور هم‌زمان با یورش افغانان در *مکافات‌نامه* آورده است، نشان از ذهنی عوام و علیل دارد که هر رطب و یابسی را به هم بافته تا ناخشنودی خود را از اوضاع در قالب نظمی سخیف بیان کند. ابیات زیر، در «وصف حال بکْ‌زادگان قزلباش و سپاه نصرتْ‌معاش»، نمونه‌ای از هبوط شعر فارسی در هاویهٔ جهل و بی‌خیالی و زوال اندیشه در ایرانِ واپسین سال‌های فرمانروایی صفویان می‌تواند به شمار آید.

جوانانِ بک‌زادهٔ خوشْ‌قماش — که سنجابشان بود دائم فراش
نکرده ز دامان مادر سفر — به غیر از ضروری به جای دگر
گلوشان ز آروق گردید ریش — ز خمیازه افتاده بر پشت خویش
به حمّام هم رفته با پالکی — ز دَه‌سالگی تا چهل‌سالگی
زبان کرده از نام عم ناله‌ها — لب از یاد تب کرده تبخال‌ها
نخورده دم صبح جز آمله — به حمام هم رفته با قافله
اگر موش جَستی، شدندی رَمان — چو از شیر نر، گربه از خوف جان
اگر دیده در خواب شمشیر تیز — نجس کرده شلوار را در گریز[2]

اگر صاحب منظومه، چنان‌که خود ادعا می‌کند، از کارگزاران دیوانی می‌بوده و *مکافات‌نامه* را به قصد تبیین «علل برافتادن صفویان» به نظم کشیده است، آشکارا می‌توان یکی از «علل» فروپاشی ایران‌زمین ــ و البته، نه تنها فرمانروایی صفویان ــ را در این منظومه دید، زیرا هبوط در سخافت و زوال اندیشه که در واقع، منظومهٔ *مکافات‌نامه* نمونه‌ای از آن است، به جایی رسیده بوده است که راهی جز فروپاشی وجود نمی‌توانست داشته باشد. یگانه دلیلی که بر انحطاط تاریخی کشور در این منظومه آورده شده، چیرگی قومی بی‌تمیز، فاسد و فاسق

۱. مقدمهٔ مصحح بر *علل برافتادن صفویان*، ص. ۱۸.
۲. «مکافات‌نامه»، *علل برافتادن صفویان*، ابیات ۱۲۵۴-۱۲۴۷.

است و تبیین این دلیل نیز به این باور برمی‌گردد که اگر خداوند بخواهد بر قومی عذاب فرستد، حاکمان فاسدی را بر آنان مسلط می‌کند. این سخن باوری دینی است، اما توضیح آن در مورد دوره‌ای تاریخی، نیازمند تبیینی است که صاحب منظومه از پرداختن به آن طفره می‌رود و با تکیه بر «دینِ عجایز» سخنانی را تکرار می‌کند که از حدّ بدگویی‌های عوام فراتر نمی‌رود. در ابیات زیر می‌توان این انتقال از تبیین به تصفیهٔ حساب خصوصی و از اخلاق عمومی به اخلاق فردی را به آشکارا دید.

چو خواهد به قومی فرستد عذاب / کند ابلهی چند را کامیاب
چو خواهد ز عالِم برآرد دمار / دهد لیوه‌ای چند را اختیار
که دانند خود را ارسطو مقام / فلاطونْ‌منش، بوعلی احترام
گَهِ رزم باشند رستمْ‌مصاف / گه بزم حاتم ز لاف و گزاف
همه ابله و نادرست و شریر / همه لوطی و طامع و رشوه گیر
چو در وصف یاران سخن سر کنم / زبان قلم را به خون تر کنم
به میدانِ مردی، همه زنْ‌نهاد / ندانسته چیزی به جز گیر و دار
همه سرخْ‌رخساره، لیک از خضاب / همه روسفید از ره اکتساب
همه فحشِ زن بود گفتارشان / قرمساق لفظ سزاوارشان
همه کرده از دین احمد هبوط / همه پیرو مذهب قوم لوط[1]

ارزیابی ناظم *مکافات‌نامه* از شاه سلطان حسین نیز با تکیه بر همین اخلاق زاهدانهٔ فردی و جهل او به این نکتهٔ بنیادین صورت گرفته است که منطق اخلاق جمعی را نمی‌توان به صِرف احکام اخلاق فردی فروکاست و سرکنگبینِ اخلاق فردی در حوزهٔ اخلاق جمعی جز بر صفرای تباهی‌ها نمی‌افزاید. ناظم ناشناختهٔ *مکافات‌نامه* در دوره‌ای که شاه در رأس هرم پتیارگی ایرانِ قرار داشت، سررشتهٔ همهٔ تباهی‌ها به او ختم می‌شد و او نیز خود، در واقع، بر مرده‌ریگ پتیارگی پیشینیان تکیه زده و آن را به اوج رسانده بود، در «بیان مجملی از صفات حمیده

۱. «مکافات‌نامه»، ابیات ۲۹۶-۲۸۹ و ۳۱۲-۳۱۱.

و مَلَکات پسندیدهٔ خسرو آفاق، پادشاه رحیم کریم» می‌گوید:

چو او شاه در عرصهٔ اقتدار ندیده است شطرنجی روزگار
چه گویم به‌مدحش که‌نطق‌اَلْکَن‌است نه حدِّ زبان و نه کار من است
کریم و نعیم و حلیم و رحیم ولی با زن و خواجه، طفل و حکیم
لطیف و نظیف و رقیق و شفیق چو آیینه و آب، قلبش رقیق
ز بس بود راحم به هر نیک و بد به نامرد هم حرف تندی نزد
عدو را نمی‌خواست غمگین کند مبادا که بیچاره نفرین کند
کسی گر ز امرش تخلّف نمود به رویش ز فرط غضب تف نمود
چو دشمن به مُلْکش زدی ترکتاز نمی‌کرد کاری به غیر از نماز
نمودی اگر خصم ملکش خراب همی کرد از غصه چشمی پرآب[1]

در دو بیت دیگر، در ادامهٔ بیان مجملی از صفات شاه سلطان حسین، صاحب منظومه که گویا اهل زهد و تصوف نیز بوده و در همهٔ منظومه خود را از هواداران آنان نشان می‌دهد، به مطلبی دربارهٔ «روان‌شناسی» شاهِ «مسیح‌گونه» اشاره می‌کند که جالب توجه است و گمان می‌رود پایه‌ای در واقعیت داشته باشد. از نوشته‌های تاریخی نیز می‌دانیم که شاه ــ یا به گفتهٔ صاحب منظومه، «تالی انبیا»[2] ــ سال‌هایی از فرمانروایی خود و، به گفتهٔ سرایندهٔ *مکافات‌نامه*، نیمی از کلّ درآمدهای جاری کشور را صرف ایجاد باغ فرح‌آباد کرد و در حالی‌که ایران‌زمین در آستانهٔ فروپاشی قرار داشت، بی‌خبر از عالم، تنها در اندیشهٔ پایان بردن آن باغ بود. صاحب منظومه می‌گوید:

چو زُهّاد رغبت به دنیا نداشت از آن بر خرابیش همت گماشت
نه از جور غمگین نه از عدل شاد به باغ فرح بودیش دین و داد[3]

آن‌چه سرایندهٔ مثنوی *مکافات‌نامه* دربارهٔ رغبت شاه سلطان حسین به زهد و علاقهٔ وافر او به ایجاد باغ فرح‌آباد که همهٔ امکانات و منابع مالی کشور صرف آن شد، می‌گوید، با گزارش‌های تاریخ‌نویسان ایرانی و بیگانه سازگار است، اما

۱. «مکافات‌نامه»، ابیات ۸-۲۴۷ و ۲۵۶-۲۵۰. ۲. «مکافات‌نامه»، بیت ۶۴۹.
۳. «مکافات‌نامه»، ابیات ۶-۲۶۵.

آن‌چه در این نوشته‌ها ناگفته مانده، تعارض میان این زهد و آن دنیاداری شاهِ «تالیِ انبیا» است. شاه، چنان‌که سرایندهٔ مثنوی به درستی می‌گوید، تعلق خاطری به آبادی دنیا نداشت و از این‌رو در پی تخریب آن بود، اما آن‌چه صاحب مثنوی *مکافات‌نامه* در نمی‌یابد، این نکتهٔ اساسی است که «گندم‌نماییِ» زهد شاه، حجاب «جوفروشیِ» دنیاداری اوست و این تعارض ظاهر دین‌داری با اساس دنیاداری را نمی‌توان با صرف اخلاق فردی و تفسیر قشری شریعت توضیح داد. در این دوره، اندیشهٔ دینی می‌بایست با توجه به مفاهیم و مقولاتی مورد تفسیر قرار می‌گرفت که با توجه به مناسبات جدید اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تدوین شده بودند. با آغاز دوران جدید، اندیشهٔ دینی نیز لاجرم، اگر می‌خواست اندیشهٔ دیانتی برخاسته از الزامات مناسبات جدید و مؤثر در ایضاح منطق آن‌ها باشد، می‌بایست تحولی پیدا می‌کرد. این دفتر جای بحث تفصیلی دربارهٔ تحول در اندیشهٔ دینی نیست؛ همین قدر به اشاره می‌توان گفت که دریافتی از تشیع که با ورود علمای جَبَل عامِل به ایران عرضه شد و با محمدباقر مجلسی صورتی مدوّن پیدا کرد، در جهت خلاف تحول مطلوب بود و بدین سان، اندیشهٔ دینی نیز منحنی زوال اندیشه در ایران را دنبال کرد. مثنوی *مکافات‌نامه*، نمونه‌ای از وضعیت زوال اندیشه و انحطاط ایران در پایان دورهٔ صفوی است و نه تحلیل، علل و اسباب آن و حتیٰ با توجه به برخی از فقرات می‌توان آن را یکی از بی‌معناترین اشعار تاریخ ادبی ایران دانست.[۱]

رسالهٔ دیگری که هم‌زمان با یورش افغانان با هدف تأملی دربارهٔ علل زوال دولت صفوی نوشته شد، *طب‌الممالک* قطب‌الدین نیریزی است. این رساله بر پایهٔ آیه‌هایی از قرآن، روایت‌هایی از منابع شیعی و بویژه خطبه‌هایی از *نهج‌البلاغة* فراهم آمده و نویسندهٔ رساله نیز به مناسبت، توضیحاتی بر آن‌ها افزوده است. توضیحات قطب‌الدین نیریزی، اگرچه خالی از ظرایفی نیست، ولی اهمیت ویژه‌ای نیز ندارد، اما آن‌چه در *طب‌الممالک* جالب توجه است،

---

۱. برای نمونه‌ای از این فقرات ر.ک. «مکافات‌نامه»، ابیات ۶۸۵ و بعد، در «استدراک و التفات از شکوه به چرخ به معنی عدالت»!؟

استناد به *نهج‌البلاغة* و استفادهٔ گستردهٔ نویسنده از آن به عنوان اثری سیاسی است. پیش از این گفته شد که تا برآمدن صفویان به *نهج‌البلاغة* به عنوان نوشته‌ای سیاسی توجهی نشده بود. رسالهٔ *طب‌الممالک* قطب‌الدین نیریزی، اگرچه از این حیث جالبِ توجه است، اما به نظر می‌رسد که آن رساله که بیشتر به انگیزهٔ توضیح چگونگی یورش افغانان نوشته شده، مبتنی بر تجربهٔ حسّی و فاقد پشتوانهٔ اندیشهٔ سیاسی است. قطب‌الدین نیریزی، در *طب‌الممالک*، با ذوقی سلیم از همهٔ آیات قرآنی و منابع روایی سود جسته و در بسامان کردن آن‌ها کوششی جدی کرده، اما نتوانسته است تفسیری درخور بر آن‌ها بیفزاید و آن‌چه او دربارهٔ علل انحطاط ایران می‌گوید، افزون بر فساد شاه و درباریان، از محدودهٔ ترکِ امر به معروف و نهی از منکر فراتر نمی‌رود.[1] این نکته را نیز باید

۱. این تأکید بر بی‌توجهی به امر به معروف و نهی از منکر در دوره‌ای انجام می‌شد که در زمان شاه سلطان حسین، امر به معروف و نهی از منکر به «نهاد اجتماعی» رسمی تبدیل شده بود. میرزا رفیعا «در بیان شغل ملّاباشی» می‌نویسد: «مشارٌالیه رأس و رئیس و افضل و اعلم علما و جمهور فضلای عصر بود که پادشاه تحقیق مسائل دینی و دقایق علمی از او می‌نمود و مخاطب ملاباشی می‌گردید و در محافل و مجالس، فوق جمیع علما و قریب به مسند پادشاه می‌نشست و در اسفار، همه جا در رکاب ظفرانتساب می‌بایست حاضر باشد. و در ازمنهٔ سابقهٔ سلاطین صفویه ملاباشی‌گری منصب معینی نبود، لیکن در اواخر زمان شاه سلطان حسین به میر محمدباقر نام فاضل مفوّض و به مرتبه و لقب ملاباشی‌گری سرفراز ... گردید و موافق دستور و قاعدهٔ علمای سابقه، سوای استدعای وظیفه به جهت طلبهٔ علوم و ارباب استحقاق و رفع جبر و تعدّی از مظلومین و شفاعت مقصرین و محبوسین و تحقیق مسائل شرعیه و تفهیم و تعلیم ادعیهٔ مأثوره و امر به معروف و نهی از منکر و داد و ستد وجوهات حلال به هیچ وجه به شغل دیگری نمی‌پرداخت و مختص او بود.» میرزا رفیعا، «دستورالملوک»، بخش دوم، ص. ۶۴.

البته، از زمان شاه اسماعیل، «خلیفةالخلفا» وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را داشت که از محدودهٔ «توحیدخانهٔ مبارکهٔ» شاهی فراتر نمی‌رفت و به هرحال به «نهاد اجتماعی» رسمی تبدیل نشد. میرزا رفیعا در «ذکر مقرب‌الخاقان خلیفةالخلفا» می‌نویسد: «در زمان نوّاب علیین‌آشیان، شاه اسماعیل که مرشد طالبان بود، چون مشاغل سلطنت مانع ارشاد مریدان بود، خلیفه تعیین فرموده بودند که در توحیدخانهٔ مبارکه به نهایت مرشد کامل به هدایت و ارشاد صفویان و طالبان قیام نماید. و شغل او آن است که در توحیدخانهٔ مبارکه صوفیان را تعلیم ذکر جلی و خفی و آداب طریق نموده، امر به معروف و نهی از منکر نماید.» میرزا رفیعا، «دستورالملوک»، بخش سوم، ص. ۳۰۸.

افزود که قطب‌الدین نیریزی، به خلاف ناظم *مکافات‌نامه* که مسائل را جز از دیدگاه منافع شخصی خود نمی‌تواند طرح کند، در یکی از موارد نادر تفسیرهای بسیار کوتاه خود، از دیدگاه سیاسی به نکته‌های جالب توجهی دربارهٔ حکم امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرده است.

> اکنون، اندیشمندان باید به تفکر برخیزند : "و بر پا دارندهٔ قسط باشید و گواهانی برای خدا، حتیٰ اگر بر ضد خودتان، پدر یا مادر و یا نزدیکان‌تان باشد." علما باید بدانند، و چگونه نمی‌دانند، که این سخن، سخن درست و روشنی است که زمانی که ما امر به معروف و نهی از منکر را رها کردیم و پیروی از پاکان و برگزیدگان اهل بیت نکردیم، از خواست‌های نفس پیروی کردیم، با اهل گناه مجامله کرده و با خشم خدا خشمگین نشدیم، تا آن‌جاکه بیشتر عوام آیات خدا را به استهزا گرفتند، زندگی دنیا آنان را فریب داده و حتیٰ دسته‌ای از خواص کتاب خدا را پشت سرانداختند تا به بهای اندکی دست یابند، آن‌گاه بود که ما از راه ائمهٔ معصومین دوری جستیم و به ستمگران برای دست‌یابی به جاه و عزت نزد سلاطین و امرا تکیه کردیم و به قومی که پیش از این رفاه‌طلبان بودند، نزدیک شدیم تا به کمک آنان از دنیا بهره‌ور شویم و همراه گروهی از اسراف‌کاران از آن بهره جستیم و امیر مؤمنان فرمود : "مردمان، همراه پادشاهان‌اند، مگر آنان که خداوند حفظ‌شان کند."[۱]

قطب‌الدین نیریزی، یورش افغانان را در مقایسه با سستْ‌عنصری و بی‌لیاقتی شاه و کارگزاران کشور شرّ کمتر وصف کرده و بر آن است که اگر پس از پایان احتمالی یورش افغانان، شاه و درباریان همان کسان باشند که هستند، کشور از وضعیت انحطاط مزمن خارج نخواهد شد. قطب‌الدین با اشاره‌ای به تهدیدهای عثمانی و اُزبکان و خطرات محتوم آتی در صورت ادامهٔ آن وضع می‌نویسد :

۱. قطب‌الدین نیریزی، «طب الممالک»، *علل برافتادن صفویان*، ص. ۱ـ۲۴۰.

اگر شاه فردی مصمّم و صاحب اراده نباشد، از آن کسانی که در سخن و تعهدات خود استوارند، و بدین صفات در سرزمینش شهرت نیابد، عدّه‌ای بی‌سر و پا در حکومت او طمع خواهند ورزید. در این صورت، آیا آن‌ها که موقعیت برتر دارند، هم‌چون رومیان و هندیان و جز آن‌ها طمع در مُلک او نخواهند کرد؟ تازه اگر این رخداد به سلامت و نصرت و پیروزی خاتمه یابد، امر کوچکی انجام یافته، در حالی‌که هنوز وقایع بزرگ‌تر و مصیبت‌های پردامنه‌تر باقی مانده، چراکه پس از این رخداد مصیبت‌بار، هیچ ترسویی از او نترسیده و هیچ امیدواری نسبت به او امیدی نخواهد داشت. ملاک پیروزی بر دشمن همین ترس و امیدی است که در وقت جنگ و اضطراب وجود دارد.[1]

توضیح قطب‌الدین نیریزی در *طب‌الممالک* از این حیث اهمیت دارد که ارزیابی او از سستْ‌عنصری شاه، فساد درباریان و بی‌لیاقتی کارگزاران برخاسته از ملاحظات سیاسی گذرا نیست، بلکه او بر این باور است که زهر انحطاط، فرآورده‌ای درونی است و از کالبدی که در بنیان خود دستخوش تباهی شده باشد، می‌تراود. او، به خلاف اندیشهٔ رایج، علت انحطاط را درون‌زا می‌داند و بر آن است که پادزهر نیز اگر از درون نتراویده باشد، درد را درمان نخواهد کرد.

خرابی مملکت از ناحیهٔ غلبهٔ دشمنان نیست، بلکه در مرحلهٔ نخست، نتیجهٔ غفلت شاه و فساد مالی امیران است. اگر بر این گمان هستید که دشمنان به زودی به هلاکت خواهند رسید، بدانید که علت نخستین هنوز پا برجاست و همین طور، بعد از این. آیا به جز این، راهی برای درمان این خرابی‌ها وجود دارد و آیا راه نجات دیگری هست؟[2]

این عبارت کوتاه، از نادر سخنان پرمغزی است که در نوشته‌های تاریخی این

۱. قطب‌الدین نیریزی، همان، ص.۸-۲۴۷   ۲. قطب‌الدین نیریزی، همان، ص. ۲۴۹.

دوره دربارهٔ انحطاط تاریخی ایران می‌توان پیدا کرد، اما مبادی و منابع اندیشهٔ سیاسی به دنبال زوال اندیشه مانع از آن بود که چنین دریافت‌های حسّی که از تجربهٔ دردناک فروپاشی ایران‌زمین برمی‌خاست، بتواند دستگاه مفاهیم خود را تدوین کند. مقدمات عرفان زاهدانهٔ نوشته‌هایی چون *طب‌الممالک* و خود قطب‌الدین نیریزی نیز «مانع معرفتی» عمده‌ای در راه چنین کوشش بنیادینی بود. توضیح قطب‌الدین، مانند بسیاری از نویسندگان این دوره، از محدودهٔ تجربه و دریافت حسی آنان فراتر نمی‌رفت و بنابراین، تبیین آنان نیز جز بازتابی از توصیف تباهی نمی‌توانست باشد. اصلاحات پیشنهادی قطب‌الدین نیریزی در *طب‌الممالک* مبنی بر این‌که «اختلاف در سخن» کنار گذاشته شود، با قرعه، شاهی «از این سلسلهٔ بزرگوار صفوی» انتخاب شود و میثاقی نویسند که همگان بر آن توافق کرده باشند،[1] با توجه به ژرفای تباهی، آرزوی محالی بیش نمی‌بوده است. وانگهی، عملی‌ترین پیشنهاد او پختن آشی با حضور همهٔ «فقرای اهل ذکر» بود که بر دانهْدانهٔ نخودهای آن دعا خوانده شده باشد. قطب‌الدین در نامه‌ای خطاب «به شاهزادگان صفوی در آستانهٔ فتنهٔ افغان»[2] می‌نویسد:

> بلی، اگر صلاح بدانید یک دیگ جوش (کذا!) امر فرمایید فراهم شود. خلق را از عامی و خاصی حاضر [کنید]، فقرای اهل ذکر هم حاضر شوند، چه یَدُ اللهِ [معَ] الجَماعة فرموده‌اند. پس از صرف نعمت، فاتحه بالاجماع برای دفع حادثهٔ افاغنهٔ از خدا بی‌خبر خوانده، به خواست خدا فایده‌اش روی‌نما می‌گردد.[3]

---

۱. قطب‌الدین نیریزی، همان، ص. ۲۴۸ و ۲۵۵. شاید، طرح قرعه به عنوان راه حل مشکلی سیاسی را قطب‌الدین نیریزی با توجه به پیچیده بودن وضعیت انحطاط مزمن ایران و با استناد به قاعدهٔ فقهیِ القُرعةُ لِکُلِّ امرٍ مشکلٍ پیشنهاد کرده باشد. قطب‌الدین دریافت درستی از سرشت مزمن و تاریخی ایران نداشت و ساده‌لوحانه گمان برده است که «مشکل» یاد شده در قاعدهٔ فقهی، همان مشکل تاریخی است. این دریافت ساده‌لوحانه خود مبین فقدان اندیشهٔ تاریخی و عدم امکان تدوین دستگاه مفاهیم تاریخی در دورهٔ گذار ایران است. ۲. قطب‌الدین نیریزی، همان، ص. ۲۸۶ و بعد.

۳. قطب‌الدین نیریزی، همان، ص. ۲۸۷.

به نوشتهٔ قطب‌الدین نیریزی، عریضهٔ او بـه «دربـار سـلطنت» رسـید و پس از مطالعهٔ آن، پاسخ مرقوم فرموده بودند که

راست است، فتنهٔ افاغنه در کار است. ما هم خود به علاوهٔ تـدارک دولتی، تدارک دعایی کرده، قدغن فرموده‌ایم در اندرون‌ها که رجال و نساءِ سادات موسوی نخود را لا اِلٰه اِلاّ الله بخوانند، صباحاً و مساءً، در کارند. ان‌شاءَ الله، آش معتبری فراهـم کـرده، بـه کُـلّ خـلق خـدا می‌خورانیم، از باطن اجداد موسویه دفع بلا خواهد شد، از جناب شما ملتمس دعا هستیم که دولتْ‌خواهی فرموده‌اید.[۱]

چنان‌که در فصل نخست گذشت، در نوشته‌های تاریخی ایـن دوره دربـارهٔ «تدارک دولتی» جدّی گزارشی نمی‌توان یافت،[۲] اما گویا آن «آش معتبر» ــ و بنا بر برخی گزارش‌ها «آبگوشت معتبر» ــ فراهم آمد، ولی چنان‌که ادوارد براون در *تاریخ ادبی ایران*، با اشاره‌ای به آیهٔ ۱۴ از سورهٔ سبا، گفته است، ایران‌زمین در واپسین دهه‌های فرمانروایی صفویان مانند کالبد بی‌جان سلیمان نبی بر عصایی تکیه داده بود که مانع از افتادن آن می‌شد و لاجرم، موریانه‌ای می‌توانست عامل سقوط آن شود.[۳] جالب توجه است که ادوارد براون این تمثیل را دربارهٔ سال‌های

---

۱. همان‌جا.

۲. آن‌چه در متن نقل کردیم، از نوشته‌هایی بود کـه در آن‌هـا کوششی بـرای تـبیین وضـعیت انحطاط ایران آمده است. برخی از نویسندگان این دوره، با اشاره‌ای بـه بـی‌حاصل بـودن همین کوشش‌ها، نویسندگان آن رساله‌ها را گسسته‌خرد شمرده و یگانه توضیح را «تقدیر» الهی دانسته‌اند. به عنوان مثال، آذر بیگدلی می‌نویسد: «مخفی نماناد که از بعضی سُفَهای خفیف‌العقل و بُلَهای سخیف‌الرای شنیدم که این داهیهٔ عُظمیٰ و این واقعهٔ کبریٰ را محض سوءِ تدبیر امنای آن دولت دانسته، بلکه بر سخافت رای آن وارث تخت سلطنت حـمل می‌کردند که چرا پادشاه دین‌پناه و امرای صاحب‌جاه با آن عِدّت و کثرت از دست هـفتْ هشت هزار رجّالهٔ افغان، عاجز و زبون آیند. غافل از این‌که التقدیرُ یضحک علیٰ التدبیر. سبحانَ‌الله! از سیر کتب همین قدر [در]نیافته‌اند که امثال این وقایع، بلکه اَشنَع از این، مکرر اتفاق افتاده که سلاطینِ با داد و دین و خـواقـین جـلادت‌آیین و امـرای سـربلند و وزرای دانشمند درکار فوجی ضعیف، بلکه در دست شخصی نحیف عاجز آمـدند. کـتب اخـبار بدین مدعا گواه است و هر صاحب هوشی از این معنا آگاه است.» لطف‌علی آذر بیگدلی، *آتشکدهٔ آذر*، نیمهٔ دوم، ص. ۲-۲۶۱

3. Edward Browne, *A Literary History of Persia*, VI, p. 111.

پس از مرگ شاه عباس آورده است و او فروپاشی ایران‌زمین بر اثر یورش افغانان را با شکست قادسیه و سقوط ایران در یورش مغولان مقایسه کرده و یادآور شده است که در هر سه مورد، شباهتی میان قدرت و شکوه ظاهری نیروی مدافع و ضعف و پستی مرتبهٔ ظاهری مهاجمان وجود داشته است.[1] ژان شاردن نیز که به هنگام فرمانروایی شاه عباس دوم و جانشین او از ایران دیدن کرده، در *سفرنامهٔ* خود آغاز انحطاط را با مرگ شاه عباس هم‌زمان می‌داند و می‌نویسد:

> شاه عباس فرمانروایی عادل و تنها خواست او آن بود که کشور خود را شکوفا و مردم را خوشبخت کند. او کشوری بی‌رمق و به یغما رفته به ارث برد که بخش بزرگی از آن با بینوایی دست به گریبان بود و غارت شده بود، اما چه کسی می‌توانست باور کند که حکومت خوب او چه نتایجی در بر داشت ... همین که این شاه خوب و بزرگ روی در نقاب خاک کشید، از آن پس، ایران روی رفاه ندید. در دورهٔ دو شاه بعدی، مردم به هند مهاجرت کردند و سرانجام، در عهد فرمانروایی [شاه] سلیمان ... ثروت و فراوانی کاهش بسیار پیدا کرد. من نخستین بار به سال ۱۶۶۶ در عهد شاه عباس دوم به ایران رسیدم و واپسین بار به سال ۱۶۷۷ در عهد فرزند او، [شاه] سلیمان، آن کشور را ترک گفتم. به نظر می‌رسید که تنها در این فاصلهٔ زمانی دوازده سال، ثروت به نصف تقلیل پیدا کرده است. حتیٰ پول نیز ارزش خود را از دست داده بود و نقرهٔ باعیار به دست نمی‌آمد. بزرگانِ درگیر با فقر، برای تأمین رفاه خود، مردم را سرکیسه می‌کردند و مردم نیز برای فرار از زورگویی بزرگان، حقّه و نیرنگ‌بازی پیشه کرده بودند و بدین سان، همه‌گونه دغل وارد کار تجارت شد. مثال بر این‌که حتیٰ حاصل‌خیزی خاک و فراوانی کشور وابسته به وجود حکومتی دادگر، میانه‌رو و مبتنی بر قانون است، کم نیست. اگر ترکان

1. Edward Browne, op. cit. p. 126 sq.

که تن‌آسان‌تر و بی‌خیال‌تر از ایرانیان و در فرمانروایی خشن‌تر از اینان‌اند، در ایران سکونت می‌کردند، این کشور بی‌حاصل‌تر از این می‌بود، اما اگر ایران در دست ارمنیان یا کسانی می‌بود که آنان را آتش‌پرستْ می‌نامند، به زودی، شکوه گذشته را باز می‌یافت.[۱]

شاردن، سوداگر فرانسوی، مانند بسیاری از سفرنامه‌نویسان اروپایی، عامل اساسی انحطاط ایران را نظام خودکامه آن می‌داند و با تکیه بر تجربهٔ دگرگونی‌هایی که در ساختار اجتماعی و نهادهای سیاسی اروپا و بیشتر از آن، اندیشه‌ای ایجاد شده بود که شالودهٔ آن دگرگونی‌ها و خاستگاه مشروعیت آن نیز به شمار می‌آمد، برخی از علل انحطاط و الزامات خروج از آن وضعیت را بر می‌شمارد. بدیهی است که شاردن بیشتر از آن‌که نظریه‌پرداز باشد، بازرگانی است که منافع خود را دنبال می‌کند، اما تأمین آن منافع، اگر به درستی فهمیده شده باشد، تنها می‌تواند از مجرای رعایت مصالح عالی‌تری امکان‌پذیر باشد که باید حدود و مراتب آن چنان‌که باید، فهمیده شود. بنابراین، انحطاط از دیدگاه ژان شاردن، امری مقدّر نیست، بلکه روندی واقعی است و می‌تواند توضیح داده شود. اشارهٔ شاردن به این‌که نظام فرمانروایی ایران باستان دادگرانه و برابر قانون‌های آن، مردم برابر بودند و آن‌چه او دربارهٔ سکونت فرضی ترکان و ارمنیان در ایران می‌گوید، برخاسته از این ارزیابی است که انحطاط روندی عینی است و می‌توان جهت آن را دگرگون کرد.[۲]

نکتهٔ اساسی توضیح ژان شاردن این است که او استبداد و انحطاط را ذاتی شرقیان و تقدیر آنان نمی‌داند، بلکه امری حادث و قابل تبیین می‌شمارد. او در بحث از وضعیت انحطاط ایران در عهد جانشینان شاه عباس و نظام خودکامهٔ آن، در مقام مقایسه با ایران باستان، بر آن است که شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان

---

1. Jean Chardin, *Voyages*, III, p. 291-3.

۲. ژولین فروند در پژوهش مفصل خود دربارهٔ نظریه‌های انحطاط بر این نکته تأکید کرده است که «انحطاط تابع قانونی طبیعی نیست، زیرا ظهور پی در پی تصمیم‌ها و تعیّنات انسانی بر آن حاکم است.» Julien Freund, *De la décadence*, p. 380

باستان عادلانه‌تر و برابری میان مردمان بیشتر بود.[1] شاردن، تفاوت میان دیانت و نظام حکومتی را به گونه‌ای که می‌توانست در آن دوره تجربه کند، دو عامل اساسی انحطاط ایران می‌داند. از سویی، به نظر او، دیانت ایرانیان باستان، آنان را به کشت و کار تشویق می‌کرد و کاشتن درخت، شخم‌زدن و آباد کردن زمین بایر را کرداری نیک می‌شمرد. از سوی دیگر، شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان باستان حکومت قانون بود، چنان‌که «حق مالکیت زمین و دیگر اموال مقدس و از امنیت برخوردار بود، اما اکنون، حکومت خودکامه و سخت بی‌قانون است. این ملاحظه مرا بر آن وامی‌دارد که بر این باور باشم که آن‌چه دربارهٔ عهد باستان می‌گویم، درست است و ایران آبادتر و پرجمعیت‌تر از زمان حال بوده است.»[2]
نظر شاردن از این حیث که به دو عامل اساسی انحطاط ایران اشاره دارد، جالب توجه است؛ اگرچه اشارهٔ او به ایران باستان و دگرگونی‌های دیانت و سامان سیاسی کشور اجمالی است، اما او، به خلاف نویسندگان ایرانی که نوشته‌های آنان از حدّ بَثُّ‌الشَّکْویٰ و حدیث نفس فراتر نمی‌رود، کوشش کرد تا نمودهای انحطاط تاریخی را به بنیادهای آن بازگرداند و توضیحی اساسی به دست دهد. از این حیث، مانند هر کوششی در توضیح بنیادها اهمیتی ندارد که برخی از مفردات و مقدمات طرح پرسش او با واقع سازگار نباشد، بلکه شیوهٔ طرح پرسش و کوشش بنیادین اهمیت دارد و می‌تواند هم‌چون دیباچه‌ای بر کوشش‌های آتی باشد.

در پایان فرمانروایی صفویان نیز احمد دُرّی افندی، سفیر سلطان عثمانی، پس از دیدار از ایران و بررسی اوضاع، در گزارشی که به دولت متبوع خود نوشت، در اشاره‌ای روشن‌بینانه به اوضاع کشور و احتمال سقوط نزدیک صفویان، عامل انحطاط ایران را نبودن رجال می‌داند که در جای خود نکتهٔ پراهمیتی است. او در پایان گزارش خود می‌نویسد که

همهٔ کشور قزلباش آباد و ویرانهٔ آن بسیار کم است، اما عیاذاً بالله

1. Jean Chardin, op. cit. III, p. 290. 2. Ibid.

چنین می‌نماید که انقراض دولت‌شان نزدیک است. چاکر، آشکار و پنهان، وضع‌شان را مو به مو رسیدگی کردم: کشورشان به غایت آباد است، اما دولت‌شان رجالی ندارد، گویی قحط‌الرجال است، و از آن‌رو، نظام‌شان آشفته و پریشان و دولت‌شان متزلزل است. از هر سو، به آنان حمله می‌شود و نمی‌توانند دفع کنند. سربازانی هم که از این طرف جمع می‌کنند، از آن طرف در حال گریختن‌اند. اگر کسانی را که در مقام رجال دولت هستند، به حرف بکشیم، دست از لاف‌زنی برنمی‌دارند و می‌گویند: "پسر میرویس از رعایای ماست. این‌قدر هست که با شاه ما ناز و نیازی دارد! البته، به زودی می‌آید و در برابر شاه سر تعظیم [فرو]می‌آورد. شاه هم گناهان او را می‌بخشد. او هم باز رعیتی را می‌پذیرد و می‌رود سر جای خود می‌نشیند." اما حقیقت نه چنین است. به تحقیق، محمود افغان دشمن سرسخت آن‌هاست. سرداران‌شان هم که به جنگ می‌روند، ناامید و بدبین می‌روند. به امر خداوند، نکبت و نحوستی بر رخسارشان سایه افکنده است. هرگز خنده‌ای بر لبان‌شان دیده نمی‌شود. و همه همداستان‌اند و آشکارا می‌گویند که "بخت شیخ‌زاده ــ یعنی شاه ــ به سر آمده است."[1]

۱. «سفارت‌نامهٔ احمد دُرّی»، *سفارت‌نامه‌های ایران*، ص. ۸-۹۷. این گزارش قرینه‌ای است بر این‌که سخن رستم‌الحکما دربارهٔ توصیه‌های سلطان عثمانی به شاه ایران دور از واقعیت نیست. رستم‌الحکما پس از اشاره به برخی «وقایع قبیحهٔ» زمان شاه سلطان حسین می‌نویسد: «چون خبر این وقایع قبیحه به سمع ... سلطان روم رسید، ارکان دولت خود را احضار فرمود و از روی مصلحت به ایشان خطاب فرمود که ما را با پادشاه ایران اخوّت و دوستی است، باید دولت ایران را محافظت نمود، زیراکه دولت روم و دولت ایران تکیه بر یکدیگر دارند. نامهٔ اخوتْ‌علامه‌ای که مشتمل باشد بر نصایح و مواعظ حسنه بنویسید به پادشاه ایران، و بنویسید که وزرا و امرا و ارکان دولت خود را تغییر و تبدیل بدهد و اگر در این باب اهمال و تغافل ورزد، دولت خود را بر باد فنا خواهد داد.» رستم‌الحکما، همان، ص. ۱۱۳. هم‌او در دنبالهٔ مطلب می‌افزاید که سفیری به نام عمر آقا آن نامه را به ایران آورد، اما در بازگشت، «به اشارت مقربین درگاه جهانْ‌پناه، سرهنگان خونخوار و رندان و بهادرانِ اژدهاکردار» بر سفیر و همراهان او تاخته و به آنان تجاوز کردند. همان، ص. ۱۱۴.

این نوشته که خود گزارشی دقیق از وضع ایران است، در مقایسه با آن‌چه دربارهٔ مأموریت‌های فرستادگان و سفیران ایران به خارج ازکشور گفته شد نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. چنان‌که گذشت، تاکنون از این دوره، هیچ نوشته‌ای که سفیران ایرانی توانسته باشند گزارشی از «آشکار و نهان وضع» مردم و فرمانروایان کشورهایی که در آن مأموریت داشته‌اند، فراهم آورند، به دست نیامده است. پیش از این گفته شد که قرار گرفتن در جایگاه اندیشهٔ جدید، نقطهٔ قوت سفرنامه‌نویسان و نکتهٔ اساسی در بررسی عوامل سقوط نزدیک فرمانروایی صفویان بود، در حالی‌که نه تاریخ‌نویسان و نه رجال سیاسی ایرانی که اگر سودای منافع گذرا و خصوصی در سر نداشتند، لاجرم، در بهترین حالت، با تکیه بر اندیشه‌ای خلاف زمان در امر فرمانروایی و مناسبات میان دولت‌ها نظر می‌کردند، نمی‌توانستند در موضعی قرار گیرند که سقوط محتوم کشور را ببینند. مورد دری افندی نشان می‌دهد که حتیٰ دستگاه خلافت عثمانی که در دورهٔ مورد بررسی ما تفاوت عمده‌ای با دربار ایران نداشت، رجالی دولتْ‌خواه و کمابیش آگاه به امور کشورداری به خدمت داشت و از مجرای گزارش‌های آنان می‌توانست آگاهی‌هایی دربارهٔ دگرگونی‌های کشورهای هم‌جوار خود پیدا کند.[۱]

از آن‌چه گذشت می‌توان دریافت که با تکیه بر امکانات اندیشهٔ سیاسی و

۱. در میان نوشته‌های تاریخ‌نویسان معاصر می‌توان به ملاحظات ولادیمیر مینورسکی در مقدمه‌ای بر رسالهٔ *تذکرةالملوک* اشاره کرد که با بررسی اجمالی تاریخ صفویان برخی از عوامل انحطاط ایران در آن دوره را به قرار زیر برشمرده است:
ا. از میان رفتن کامل هستهٔ حکومت دینی (theocratic)، یعنی شالوده‌ای که شاه اسماعیل حکومت خود را بر پایهٔ آن گذاشته بود، بی‌آنکه ایدئولوژی توانمند دیگری جایگزین آن شود. ب. تضاد اساسی میان عناصر پیر و جوان طبقهٔ نظامی ایران. ج. اختلال در تعادل میان ممالک و خاصّه و توسعهٔ خاصّه که موجب شد علاقهٔ بخش خدمات به آرمانی که حامی آن بودند، کاهش یابد. د. سرشت غیر مسئول "حکومت سایه" (shadow government) که حرم، ملکه‌مادر و خواجه‌سرایان نمایندهٔ آن بودند. هـ. راه یافتن تباهی در خاندان سلطنتی که نوباوگان آن در فضای حرم، در بی‌خبری کامل از دنیای بیرون به سر می‌بردند.

V. Minorsky «Introduction», *in Tadhkirat al-mulûk*, p. 23.

تاریخی ایران تبیین دگرگونی‌های کشور غیرممکن شده بود و به نظر نمی‌رسد که در نوشته‌های تاریخی و ادبی ایران بتوان طرحی از نظریهٔ انحطاط پیدا کرد. آن‌چه در نوشته‌های ایرانی دربارهٔ انحطاط ایران‌زمین آمده، از برخی مقولات اخلاقی و دینی فراتر نمی‌رود، اما تاکنون این نکته مورد توجه قرار نگرفته است که انحطاط مقوله‌ای اخلاقی و دینی نیست، بلکه مفهومی در تبیین تاریخی است و اگر انحطاط به عنوان مفهومی در تبیین تاریخی به‌کار گرفته نشده باشد، بخش‌هایی از آن توضیح داده نخواهد شد. البته، این‌که می‌گوییم انحطاط مقوله‌ای اخلاقی و دینی نیست، باید به درستی فهمیده شود، زیرا انحطاط، حتیٰ آن‌جا که اخلاقی و دینی است، در حوزهٔ تاریخ، نیازمند تبیینی تاریخی است و باید با توجه به دستگاه مفاهیم تبیین تاریخی توضیح داده شود. اشاراتی که در نوشته‌های اخلاقی و دینی می‌توان پیدا کرد، نکته‌هایی هستند که وضعیتی اخلاقی یا دینی را بیان می‌کنند، اما قادر به ایضاح منطق موقعیتی تاریخی نیستند. این نکته را با بررسی گزارشی که مبلّغ یسوعی، تادئوش کروسینسکی، از یورش افغانان و فروپاشی شاهنشاهی صفویان نوشته، می‌توان بهتر دریافت. در جای دیگری به تفصیل خواهیم گفت که با آغاز دوران جدید در تاریخ غربی، اندیشهٔ تجدّد به سکّهٔ رایج زمانه تبدیل شد، چنان‌که حتیٰ سنتی‌ترین بخش‌های اهل دیانت نیز به زبان و در قالب مفاهیم جدید سخن می‌گفتند. اشاره به مورد بالتاساز گراسیان، یسوعی اسپانیایی ــ که در جلد نخست *تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا* خواهد آمد ــ از این‌رو دارای اهمیت است که او نیز در فضایی تنفس می‌کرد که مختصات آن در اندیشهٔ ماکیاوللی ترسیم شده بود. کروسینسکی یکی از همین یسوعیان بود که نزدیک به دو دهه پیش از یورش افغانان در اصفهان به سر می‌برد، آشنایی نزدیکی با کارگزاران حکومتی ایران داشت و به دنبال یورش افغانان نیز به نزد محمود افغان راه یافت و توانست بر پایهٔ آگاهی‌های گرانبهایی که دربارهٔ اوضاع ایران پیدا کرده بود، گزارشی دقیق از فروپاشی شاهنشاهی صفویان عرضه کند. در این گزارش، افزون بر آگاهی‌هایی که دربارهٔ اوضاع اجتماعی، سیاسی و نظام حکومتی ایران وجود دارد،

ملاحظاتی نیز به عنوان دیباچه دربارهٔ زمینه‌های یورش افغانان آمده که عناصری از نظریهٔ انحطاط ایران را در آن می‌توان یافت.[۱]

پیش از این گفته شد که اشاره‌های انگشت‌شمار نویسندگان و تاریخ‌نویسان به انحطاط تاریخی ایران وصف دیده‌ها و شنیده‌های آنان است و نه تحلیل تاریخی: واپسین تحلیلی که دربارهٔ یورش افغانان و فروپاشی صفویان می‌توان در نوشته‌های تاریخی ایران یافت، حتیٰ آن‌جا که نویسنده اهل دیانت به معنای دقیق کلمه نیست، توضیح سقوط ایران بر اثر فراموش شدن امر به معروف و نهی از منکر است، در حالی‌که پدر کروسینسکی که خود راهبی یسوعی بود و گزارش خود را به سرپرست فرقهٔ یسوعیان می‌نوشت، و بنابراین، نوشتهٔ او نه تاریخ به معنای رایج کلمه بود و نه تحلیل تاریخی، در گزارش خود دیانت را به عنوان مقدمهٔ تحلیل خود وارد نمی‌کند و آن‌جا نیز که دیانت را وارد می‌کند، توضیح تاریخی از آن به دست می‌دهد. تمایز اساسی میان گزارش کروسینسکی و تاریخ‌نویسان ایرانی در این بود که او گزارش خود را با تکیه بر اندیشهٔ تاریخی جدید می‌نوشت، در حالی‌که تاریخ‌نویسی ایرانی به منشی‌گری روایات درباری تبدیل شده و اندیشهٔ تاریخی خردگرای یکسره از آن رخت بسته بود. کروسینسکی در پرداختن نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران بر اندیشهٔ دینی جدید الهیات مسیحی تکیه می‌کرد که نسبت پیشین میان دیانت و سیاست را بر هم‌زده

۱. کتابی که با عنوان *تاریخ واپسین انقلاب ایران* اندکی پس از آغاز یورش افغانان در فرانسه انتشار یافت، تاریخی بود که پدر دُو سِرسو بر پایهٔ گزارش کروسینسکی پرداخت. یادداشت‌های کروسینسکی گزارشی بود که روحانی یسوعی ساکن اصفهان به سرپرست فرقهٔ یسوعیان در پاریس فرستاده بود. کروسینسکی این گزارش را در اصل به زبان لاتینی نوشته بود و به سبب اهمیتی که داشت، سرپرست یسوعیان پاریس آن را در اختیار دُو سِرسو از روحانیان همان فرقه قرار داد و او آن را در دو جلد به صورت تاریخ یورش افغانان تحریر و منتشر کرد. متن این کتاب مهم تنها یک بار به زبان فرانسه در سال ۱۷۲۸ به چاپ رسیده و خلاصه‌ای از آن را نیز عبدالرزاق دُنبلی از برگردان ترکی عثمانی به فارسی درآورده که یکسره نادرست است و به هیچ وجه با متن فرانسه مطابق نیست. در این ترجمه که در واقع «اقتباسی» از متن پدر دُو سرسو است، مترجم همهٔ مطالب اساسی را به دلخواه خود حذف کرده و برخی مطالب را نیز بر آن افزوده است. همهٔ فقرات نقل شده از این کتاب را از متن فرانسه ترجمه کرده‌ایم.

و جایگاهی برای دیانت مشخص کرده بود که با الزامات دوران جدید و منطق آن سازگار بود. این تلقّی جدید از جایگاه دیانت و نسبت آن با سیاست مبنای اندیشهٔ سیاسی و تاریخی کروسینسکی بود و از این‌رو یسوعی فرانسوی با تکیه بر این اندیشهٔ جدید می‌توانست در ورای آن‌چه او «انقلاب ایران» می‌خواند، عللی را که به سقوط آن کشور منجر شده بود، شناسایی کند و توضیح دهد. در گزارش کروسینسکی اشاره‌هایی وجود دارد که می‌توان هم‌چون عناصری از یک نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران به کار گرفت.

در کانون نظریهٔ انحطاط ایرانِ کروسینسکی بررسی دگرگونی‌هایی قرار دارد که در دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان در جایگاه شاه پدیدار شد. در نظام سلطنتی خودکامهٔ ایران، شاه در رأس هرم قدرت و در کانون ساختار اجتماعی کشور قرار داشت و همهٔ نیروها و مناسبات آن‌ها بر حول محور جاذبهٔ کانون سلطنت صورت می‌گرفت. از این‌رو، چنان‌که کروسینسکی به درستی فهمیده بود، برای طرح نظریهٔ انحطاط توضیح دگرگونی‌های مقام شاه می‌بایست در کانون آن قرار می‌گرفت. بدین سان، کروسینسکی در آغاز بحثی دربارهٔ شاه سلطان حسین می‌آورد. او می‌نویسد: شاه ایران

> انسان‌ترین، مهربان‌ترین و در عین حال بی‌شعورترین شاهی بود که تا آن زمان در ایران به سلطنت رسیده بود و نگون‌بختی او نشان دهندهٔ این امر است که خوبی و مهربانیِ بیش از حدّ، اگر با هوش و فضیلت‌های لازم برای پادشاه توأم نشده باشد، به ضعفی تبدیل می‌شود که بیشتر مایهٔ تحقیر است تا دوست داشتن او؛ و اگر این ضعف همیشه به چنین انقلابات شگفت‌انگیز و ناگهانی مانند انقلاب ایران منجر نشود، تنها دلیل آن این است که در همهٔ کشورها همیشه افراد زیرک، جاه‌طلب و مصمم پیدا نمی‌شوند که تن به خطرات بدهند و بتوانند از این شرایط استفاده کنند.[1]

دربارهٔ چگونگی به سلطنت رسیدن شاه سلطان حسین و این‌که او پروردهٔ

1. Krusinsky, *Histoire de la dernière révolution en Perse*, I, p. 2-3.

حرمسرای شاهی بود، پیش از این بر پایهٔ نوشته‌های تاریخی اشاره‌هایی آورده‌ایم، اما کروسینسکی با تکرار همان داده‌های تاریخی، به درستی، اشاره کرده است که نخست شاه عباس این رسم را برقرار کرد که شاهزادگان در زمان حیات پدر در حرمسرای شاهی زیر نظر نگهداری شوند.[1] شاه سلطان حسین از نمونه‌های بارز آموزش و پرورش حرامسرای شاهی بود و زمانی نیز که بر تخت سلطنت نشست، روزگار خود را بیشتر در حرمسرای شاهی می‌گذارند و هر گاه که از آن بیرون می‌آمد، جز ضرر از او صادر نمی‌شد، چنان‌که یک بار، پس از جنگ قندهار، با همهٔ حرمسرا و خدم و حشم که شمار آنان بر شصت هزار تن بالغ می‌شد، به زیارت مشهد رفت و مبلغی هنگفت در این سفر خرج شد. کروسینسکی می‌نویسد که «نصف مبلغی که در این سفر خرج شد، معادل هزینه‌ای بود که در لشکرکشی قندهار صرف شده بود».[2] شاه سلطان حسین حرمسرای خود را «کشور خاص خود و تنها قلمرویی می‌دانست که شایستگی جلب توجه او را داشت»[3] و کروسینسکی با بررسی کارنامهٔ او گفته است که تنها نشانه‌ای از بزرگی و شور و علاقه که بتوان در او سراغ کرد، علاقهٔ وافر او به ساختن عمارت‌های مجلل بود. «ارادهٔ شاه بر آن تعلق گرفته بود که عمارت‌های او چیزی کم نداشته باشد، اما اهمیتی نمی‌داد که سپاه فاقد همه چیز باشد».[4]

به گفتهٔ کروسینسکی رفتار شاه سلطان حسین تعادل چندانی نداشت، پیوسته میان افراط و تفریط در نوسان بود و به‌رغم بی‌لیاقتی ذاتی و سستْ‌عنصری خود، شاهی با ویژگی‌های خوب و صفات انسانی بود : هرگز دست خود را به خون کسی نیالود، اما سرکنگبینِ خوبی او نیز بر صفرای ناهنجاری‌های فرمانروایی می‌افزود. سفرنامه‌نویسان اغلب به تعارض میان خوبی عامهٔ مردم و شاه اشاره کرده و گفته‌اند که فضیلت‌های مردمان خوب در زندگی خصوصی به ضرورت با صفات فرمانروای خوب یکی نیست. حیات اجتماعی بویژه در نظام‌های خودکامه از منطقی تبعیت می‌کند که منطق زندگی

1. Krusinsky, op. cit. I, p. 18-9.
2. Krusinsky, op. cit. I, p. 122.
3. Krusinsky, op. cit. I, p. 107.
4. Krusinsky, op. cit. I, p. 135.

خصوصی نیست و کروسینسکی در اشاره‌ای به همین تعارض می‌نویسد:

> شاه مردی نیک، خوب و انسان بود، اما این خوبی به همه چیز آسیب می‌رساند و این نوع نیکی که کسی را به سزای اعمال بد نمی‌رساند، به همه چیز ضرر می‌زند. سود این نوع خوبی بیشتر به بدکاران می‌رسد، که به مجازات اعمال خود نمی‌رسند، تا مردمان درستکار که امید به عدالت از آنان سلب می‌شود. او در حق کسی بدی روا نمی‌داشت و بدین سان، در حق همه بدی می‌کرد.[1]

در نوشته‌های تاریخی ایران اشاره‌ای به این تعارض‌ها نیامده است. مقدمات اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان ایران از بنیاد با چنین پیچیدگی‌هایی بیگانه بود و نمی‌توانست تمایز میان فضیلت‌های فردی و اخلاق جمعی و حیات سیاسی را دریابد و توضیح دهد. توضیح کروسینسکی با تکیه بر دیدگاه‌های اندیشهٔ سیاسی جدید ممکن شده است، در حالی‌که اندیشهٔ سیاسی و دریافت دینی ایرانیان که حتیٰ در قلمرو حیات سیاسی از محدودهٔ اخلاق فردی فراتر نمی‌رفت، برای تبیین آسیب‌هایی که از پارسایی خصوصی شاه بر مصالح ملّی وارد می‌شد، کارساز نبود. در این دوره، سخت‌گیری‌های اهل دیانت نیز تنها به قلمرو اخلاق فردی محدود می‌شد، چنان‌که گاهی همهٔ محصولات کوزه‌فروشی را به بهانه‌ای واهی می‌شکستند،[2] در حالی‌که از آسیب‌هایی که در آستانهٔ یورش افغانان از زیارت مشهد شاه می‌توانست به مصالح جمعی مردم برسد، در غفلت بودند و این غفلت را سببی جز این نبود که اندیشهٔ دینی رایج تنها می‌توانست

---

1. Krusinsky, op. cit. I, p. 134-5.

۲. «در کارخانه‌های کوزه‌گران، هر جا سبویی دهن‌تنگی به نظر شاگردان ملّا محمدباقر درآمد، شکستند و تأویلش چنان کردند که در هنگام وزیدن باد از دهن کوزه‌ها آواز "هو" بر می‌آید و این آواز "یا هو زدن" شیوهٔ صوفیان است. در عصر آن حضرت، کسی را یارای آن نبود که جبّهٔ پشم شتر یا لباس پشمینه تواند پوشید. متابعان فاضل مجلسی می‌گفتند که این لباس‌ها پوشش صفویان است ... اعتبار علما به مرتبه‌ای بود که هر گاه خونی خود را به دروازهٔ مدرسه می‌رسانید، احدی را یارای آن نبود که دست‌اندازی به خونی تواند کرد.» ابوالحسن قزوینی، *فوائدالصفویة*، ص. ۷۹.

برابر ظواهر شرع حکم کند و ضابطهٔ مصالحی که در شرع جایگاهی نداشت، در دریافت دینی وارد نمی‌شد. کروسینسکی، با توجه به این مقدمات نظری، در واپسین ارزیابی خود دربارهٔ شاه ایران، در لحظه‌ای پرمخاطره و حساس از تاریخ ایران می‌نویسد:

> از آن‌چه دربارهٔ شاه سلطان حسین گفتم، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که اگر او صفات و فضیلت‌هایی داشت، از سنخ فضیلت‌هایی بود که برازندهٔ عامهٔ مردم (un particulier) است و او فاقد هر فضیلتی بود که شاه به آن‌ها نیاز دارد.[1]

کروسینسکی در گزارش خود از اصفهان هم‌زمان با یورش افغانان به نکته‌های پراهمیتی دربارهٔ علل فروپاشی شاهنشاهی صفویان و انحطاط ایران اشاره کرده است که پیش از این نیز برخی از آن‌ها را آورده‌ایم. تأکید بر سستْ‌عنصری شاه سلطان حسین از این حیث دارای اهمیت است که در نظام خودکامهٔ ایران دورهٔ صفوی، شاه، یگانه نهاد به شمار می‌آمد و دربار هم‌چون آیینه‌ای بود که همهٔ زوایای جامعه را بازتاب می‌داد و دربار کانون انباشت و تراکم همهٔ تضادها و تعارض‌ها بود. از این‌رو، کروسینسکی، به درستی، کوشیده است تا با توضیح مقام شاه و وضع دربار، تضادها و تعارض‌های جامعهٔ ایران دورهٔ صفوی را تبیین کند. کروسینسکی نقش فعالی را که شاه و دربار ایران در فراهم آوردن زمینه‌های فروپاشی کشور داشته‌اند، باز کرده است و هم‌چنان‌که پیش از او ژان شاردن به نامحتوم بودن انحطاط اشاره کرده بود، او نیز از دیدگاهی متفاوت با شرح جزئیات حوادث یورش افغانان، این نکته را برجسته کرده است که شاه و دربار ایران، «چشمْ باز و گوشْ باز»، در «عَمیٰ» و به همهٔ نشانه‌های فروپاشی بی‌اعتنا بود. کروسینسکی به خلاف تاریخ‌نگار ایرانی که «این عمیٰ را چشم‌بندی خدا» می‌دانست، حتیٰ با مقدمات اندیشهٔ دینی خود به عنوان راهب یسوعی، غفلت ــ یا بهتر بگوییم، تغافلِ ــ ایرانیان را امری قابل تبیین

1. Krusinsky, op. cit. I, 134.

می‌دانست. دربار ایران کانون همهٔ توطئه‌ها و دسته‌بندی‌ها بود و فرمانروای ایران، به گفتهٔ کروسینسکی

... شاهی بود که بیشتر آن‌که فرمان براند، فرمان می‌برد؛ او بیشتر از آن ساده‌لوح بود که بتواند سرشت توطئه‌های کسانی را که در اطراف او بودند، بشناسد و ضعیف‌تر از آن بود که اگر از توطئه‌ای آگاه شد، بتواند از خود دفاع کند.[1]

نکتهٔ پراهمیت در گزارش کروسینسکی و توضیحات پدر دُو سِرسو در *تاریخ واپسین انقلاب ایران* تأکید آن دو بر درون‌زا بودن عوامل سقوط شاهنشاهی صفویان است. کروسینسکی، به خلاف بسیاری از نویسندگان ایرانی که تقدیر را جانشین تبیین خردورزانهٔ حوادث تاریخی می‌کردند، در جایْ‌جای گزارش خود عواملی را که انحطاط، سقوط و فروپاشی کشور را به دنبال آورد، توضیح داده است. او از تکرار این نکته باز نمی‌ایستد که بزرگ‌ترین دشمن ایران، دربار این کشور بود و سبب این‌که دشمن بیرونی ـ که نیروی نظامی آن در مقایسه با ارتش مرکزی سپاهی ناچیز بیش نبود ـ توانست با چنان سهولتی بر تختگاه صفویان دست یابد، آن بود که دشمن درونی زمینهٔ فروپاشی را فراهم کرده بود. دُو سرسو در آغاز جلد دوم از کتاب خود دربارهٔ این‌که اقدامات دربار ایران برای رویارویی با شورشیان افغان تهدیدی برای محمود افغان به شمار نمی‌آمد و او نیازی نداشت که ترسی از جانب دربار داشته باشد، می‌نویسد :

از جانب درباری که چنان آسیبی به خود زده بود که بزرگ‌ترین دشمنانش نمی‌توانستند به او بزنند، ترس موردی نداشت.[2]

هم‌او نخستین جلد کتاب خود را با عبارت زیر به پایان می‌برد که

... هرگز تسخیر کشوری بزرگ به بهایی ارزان‌تر از این انجام نشد و کسانی که آن را عملی کردند، به هیچ وجه تصور نمی‌کردند بتوانند از عهدهٔ چنین کاری برآیند و این‌که سرانجام نظر به سهولت این کار به

1. Krusinsky, op. cit. I, p. 69.
2. Krusinsky, op. cit. II, p. 7.

آن دست زدند و هر چه در این راه پیش می‌رفتند، به سهولت آن بیشتر پی می‌بردند.[1]

این‌که ژان شاردن، جواهر فروش پروتستان، در اوج شکوفایی شاهنشاهی صفویان و کروسینسکی، راهب یسوعی و لاجرم کاتولیک، در آخرالزمان یورش افغانان، نشانه‌های انحطاط و فروپاشی ایران را دیده بودند، دلیلی بر این نکتهٔ ظریف بود که آن نشانه‌ها قابل دیدن بود، اما این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که نگاه‌کردن، به ضرورت، دیدن نیست. در دربار ایران در آستانهٔ یورش افغانان اگر چشمِ «مصلحت‌بینی» نیز وجود داشت، از چشم‌خانه بیرون کشیده می‌شد. جای شگفتی نیست که در سده‌های میان برآمدن صفویان تا سقوط نادر شاه و بر تخت نشستن آقا محمدخان قاجار، چشم درکانون همهٔ دگرگونی‌های نظام حکومتی ایران بوده است. بازرگان انگلیسی، جانس هَنْوی، آورده است که نادر شاه پس از آن‌که چشم‌های ولیعهد خود را درآورد، رضاقلی میرزا خطاب به پدر گفت : «تو چشم مرا کور نکردی، بلکه چشم همهٔ ایران را کور کردی. این‌که پی‌آمدهای آن چه خواهد بود، زمان نشان خواهد داد.»[2] بویژه جزء دوم از جملهٔ نخست این عبارت در صورت کنونی آن می‌بایست پرداختهٔ بازرگان انگلیسی بوده باشد، زیرا نادرقلی میرزا نمی‌توانست تصوری از مفهوم مجرد all Persia که در گزارش هنوی آمده، داشته باشد، اما تردیدی نیست که آن سخن، پایه‌ای در واقعیت داشته و مردم به تجربه دریافته بودند که سنت درازآهنگ میل کشیدن و چشم درآوردن به معنای مخالفت با دیدن است. باری، در تدوین نظریهٔ انحطاط ایران نمی‌توان از نوعی نظریهٔ «اِبْصار» صرف نظر کرد. پایین‌تر، به این بحث باز خواهیم گشت، پیش از آن باید به نکته‌های مقدماتی دیگری اشاره کنیم.



1. Krusinsky, op. cit. I, p. 393.

2. Jonas Hanway, *An historical account of the British trade*, II, p. 399.

در فاصلهٔ سده‌های سوم تا پنجم هجری، مهاجرت قبیله‌های ترک به سرزمین‌های ایران تا کناره‌های دریای مدیترانه ساختارهای قومی و فرهنگی ایران و امپراتوری رُم شرقی را دستخوش دگرگونی‌های جدی کرد و تعادل درونی آن دو را بر هم زد. در این سده‌ها در شبه‌جزیرهٔ آناتولی، ترکیهٔ کنونی، به تدریج، بقایای تمدن یونانی‌مآبی از میان رفت و ساکنان آن سرزمین به قومی «ترک» تبدیل شدند، در حالی‌که فرهنگ ایرانی، به‌رغم این‌که در خط مقدم مهاجرت قرار داشت، با پایداری در برابر اقوام ترک، تداوم قومی و فرهنگی خود را حفظ کرد. یکی از نویسندگان با توجه به این داده‌های تاریخی، دربارهٔ پایداری فرهنگ و تمدن ایرانی در ایران ــ ایرانِ بزرگ ــ و از میان رفتن فرهنگ یونانی در آناتولی پرسش‌های مهمی طرح می‌کند و می‌نویسد:

> مشکل بنیادین این است که این پایداری فرهنگ ایرانی را در برابر یورش ترکان، در حالی‌که فرهنگ یونانی در آناتولی به کلی از میان رفت، چگونه می‌توان تبیین کرد؟ چگونه می‌توان تشخّص یک دولت ترک را در این واپسین شبه‌جزیرهٔ آسیا فهمید، در حالی‌که فرهنگ بومی در دو دولتی که فلات ایران را میان خود تقسیم کرده‌اند و مدت‌ها سلسله‌های ترک‌تبار بر آن‌ها چیره شده بودند، فرهنگ مسلط باقی ماند؟ چرا در سویی ترکیه و در سوی دیگر ایران و افغانستان قراز دارد؟ و دلیل این جدایی سیاسی در دنیای ترکی- ایرانی که در آن عناصر انسانی واحد و پایه‌ای به طور اساسی در هم آمیخته‌اند، چیست؟[1]

نویسنده‌ای که این پرسش‌های مربوط به پایداری تمدن ایرانی را از او نقل کردیم، به درستی، عامل پایداری فرهنگی را اساسی دانسته و بر آن است که کوشش برای توضیح روند دوگانه در سرزمین‌هایی که او «جهان ترکی- ایرانی» می‌نامد، مستلزم عرضه کردن «تحلیلی از تمدن‌های بومی، سرشت آن تمدن‌ها و

1. Xavier de Planhol, *Les nations de prophète*, p. 481.

درجهٔ رسوخ آن‌هاست». از این دیدگاه، تمایز و تعارض میان دو بخش «جهان ترکی- ایرانی» اساسی است، زیرا «ایران باستان توانسته بود تمدن روستایی استوار و مبتنی بر دانشی را ایجاد کند که هجوم اقوام کوچ‌نشین نمی‌توانست چندان آسیبی به آن برساند». ایران باستان کانون مهم «نوآوری فرهنگی و پیشرفت فن‌آوری بویژه در قلمرو کشاورزی» بود و به همین دلیل، هخامنشیان توانستند شاهنشاهی وسیعی از لیبی تا آسیای میانه و از دریای اِژه تا شمال غربی هند ایجاد کنند.[۱] در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد، اقوام ایرانی وارد فلات عُلیا شده و در آن‌جا سکونت گزیدند و به تدریج با جماعت‌های بومی ایلام در هم آمیخته و با سود جستن از فنون موجود، تمدن روستایی استواری را ایجاد کردند که شالودهٔ انسانی شاهنشاهی کورش را فراهم آورد. در فلات ایران آب‌رسانی یکی از مشکلات اساسی کشاورزی بود که خاستگاه یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های تمدن ایرانی، یعنی قنات یا کاریز به شمار می‌آید. افزون بر این، ایران کانون یکی از نوآوری‌های مهم در قلمرو کشاورزی و بهره‌برداری از زمین نیز بود.[۲] یورش اقوام ترک آسیب‌های جدی به زیرساخت اقتصاد کشاورزی ایران وارد کرد، چندان‌که برخی از مناطق ایران مانند سیستان که پیشتر یکی از کانون‌های مهم کشاورزی بود، به دنبال حملهٔ تیمور، یکسره اهمیت خود را از دست دادند. برخی از شهرهای ایران، مانند اصفهان، در یورش مغولان، همهٔ جمعیت خود را از دست داد، اما بلافاصله پس از آن، بار دیگر، جمعیت خود را بازیافت. همان نویسنده بر پایهٔ بررسی تطبیقی نام‌های محل در آناتولی و مناطق «تُرکْ‌زبان شدهٔ» ایران، مانند آذربایجان، بر آن است که عمدهٔ نام‌های محل در آذربایجان، ایرانی باقی مانده‌اند، در حالی‌که در آناتولی نام‌های باقی مانده از دورهٔ پیش از یورش ترکان بسیار کمیاب است.[۳]

یورش ترکان به ایران زمانی انجام شد که ایرانیان حملهٔ اعراب را با پیروزی فرهنگی بر آنان از سر گذرانده بودند و اقوام ترکی که در ایران ساکن شدند، بیشتر

1. ibid. 2. de Planhol, op. cit. p. 482-3.

3. de Planhol, op. cit. p. 486.

از آنکه تأثیری ژرف بر جامعهٔ ایرانی داشته باشند، در ایران و از طریق زبان فارسی به اسلام گرویدند. زبان فارسی نه تنها زبان رسمی سلسله‌های ترک ایرانی، بلکه مدت‌ها زبان رسمی سلجوقیان آناتولی نیز بود، تا جایی‌که ضرب‌المثل ترکی زمانِ سلجوقیان می‌گوید: «وقتی سگ ترک به شهر می‌رود، به زبان فارسی عوعو می‌کند».[1] پلانول با تأکید بر اهمیت شهرنشینی در ایران و رفاهی که در شهرهای ایرانی از قدیم‌ترین ایام تا زمان یورش ترکان وجود داشت، بر آن است که در ایران ترکان شیفتهٔ رفاه شهرها شدند و در شهرهای ایرانی اقامت گزیدند و نه در کنار آن‌ها و همین امر موجب شد که آنان جذب فرهنگ ایرانی شوند. «این است عمده‌ترین عامل پایداری فرهنگی ایرانی».[2] احسان یارشاطر در مقاله‌ای با عنوان «در جستجوی راز بقا: مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان»، با اشاره به وجوهی از دیدگاه پلانول، ایرادهای جدی بر تفسیر جغرافیایی نویسندهٔ فرانسوی و تأکید او بر دو شیوهٔ متفاوت آب‌رسانی در ایران و آناتولی وارد کرده است. او می‌نویسد:

> من ... معتقدم مشکل می‌توان دو واکنش مختلف در برابر ترکان را در فلات ایران و آناتولی تنها و یا حتیٰ عمدتاً به عوامل اقلیمی و شیوه‌های آبیاری و بهره‌جویی از آب‌های زیرزمینی نسبت داد. شیوه‌های کشاورزی ایرانیان، بویژه نظام آبیاری و کشاورزی آنان، در آذربایجان و نواحی مرکزی و جنوبی ایران نیز رواج داشت، اما آذربایجان، بر خلاف خراسان، نه چنان‌که باید در برابر عوامل فرهنگی و عناصر بیگانه پایداری نشان داد و نه در دوران رستاخیز فرهنگی ایران پیشگام و پویا شد، چنان‌که در سدهٔ هشتم هجری مردم شهرهای عمدهٔ آذربایجان بیشتر ترک‌زبان شده بودند. و اگر این وضع را بیشتر نتیجهٔ سُکنیٰ گرفتن عدهٔ زیادی از ایلات ترک توسط مغولان در سرزمین حاصلخیز و علوفه‌زای آذربایجان بدانیم، باز این نکته باقی است که مردم مغرب و شمال غربی ایران سهم عمده‌ای در

---

1. de Planhol, op. cit. p. 487.
2. de Planhol, op. cit. p. 494.

رستاخیز فرهنگی و سیاسی سده‌های نهم و دهم [میلادی] ایران نداشتند. هم‌چنین، با این‌که قنات رایج‌ترین شیوهٔ آبیاری در ایالات مرکزی و جنوبی ایران هم بود، عوامل دیگری که خراسان را پرچمدار رستاخیز سیاسی ایران کرد، در آن‌ها فراهم نبود و این ایالات نقش شایسته‌ای در آغاز شکوفایی ادبیات فارسی ایفا نکردند. در دوران‌های بعدی بود که آذربایجان و فارس و کرمان نقشی مهم در عرصهٔ سیاست و ادب ایران به عهده گرفتند و فرهنگ ایرانی را رونق بخشیدند.[۱]

احسان یارشاطر با نقادی نظریهٔ جغرافیایی پلانول کوشیده است تا با طرح نظریه‌ای جامع که بتوان به همهٔ تمدن‌های تاریخ جهانی بسط داد، پاسخی به مشکل تداوم تاریخی و فرهنگی ایران بیابد. او مانند ابن‌خلدون به نظریهٔ ادواری تاریخ اعتقاد دارد و مسئلهٔ زوال و بقای اقوام را تحت سه مقوله که از حاصل آن‌ها می‌توان نظریه‌ای جامع بیرون کشید، بررسی کرده است. نخست، این‌که تمدن‌ها نیز مانند مردمان اجل مقدّری دارند؛ زاده شده‌اند و روزی زندگی آن‌ها به پایان خواهد رسید. هر قومی که زودتر زاده شده باشد، زودتر در کام مرگ فرو خواهد رفت.[۲] دیگر، آنکه تمدن‌ها، پیش از فرو رفتن در کام مرگ، فراز و

۱. احسان یارشاطر، «در جستجوی راز بقا: مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان»، *ایران‌نامه*. ص. ۸-۵۴۷.

۲. برخی از تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر در ایران نیز در بحث از عوامل و اسباب انحطاط از چنین دیدگاهی دفاع کرده‌اند، چنان‌که به عنوان مثال، تاریخ نویس دورهٔ ناصری، هدایت، می‌نویسد: «بر ارباب دانش و اصحاب بینش پوشیده مباد که عموماً افراد انسان را سه حالت است که ایام شباب، و وقوف و مَشیب است، دولت‌ها را نیز همین سه مقام و حالت خواهد بود. چنان‌که مردم را در آغاز جوانی، روز به روز، قوّت، نموّ و فزونی می‌افزاید، هر دولت را از ابتداء روی به افزایش است و فی‌المثل، آن، به منزلهٔ سنِّ شباب و نمو و ترقی اوست، و هم‌چنان‌که آدمی در حالت و قوت چندی بی‌زیاده و نقصان به یک حالت متوقف است، دولت نیز در ایامِ اواسط چندی قوام گرفته، حالت وقوف و کمال دارد. و هم‌چنان‌که انسان را بعد از وقوف، حالت پیری و انحطاط و کهولت عارض می‌شود، یوماً فیوماً بلکه آناً فآناً، قوت آن به ضعف مایل می‌گردد، دولت نیز هنگام انحطاط میل به انقراض می‌نماید و آثار نقصان و ضعف و اختلاف رأی ارکان دولت و غفلت پادشاه علامت انقراض و فوت آن ... است.» رضاقلی خان هدایت، *تاریخ روضة‌الصفای ناصری*، ج. هشتم، ص. ۲-۴۹۱.

نشیب‌های بسیاری را تحمل می‌کنند و به مرگ ناگهانی نمی‌میرند، بلکه «فرسودگی‌های موقت» پیدا می‌کنند و تنها آن‌گاه می‌میرند که همهٔ توش و توان خود را از دست داده باشند. در این باره، یارشاطر با اشاره‌ای به فراز و نشیب‌های تاریخ ایران از کهن‌ترین روزگاران تا فروپاشی شاهنشاهی صفویان می‌نویسد:

> ... حکومت ساسانی نیز به سراشیب ضعف و انحطاط افتاد و تجمل‌پرستی و تن‌آسانی و مال‌اندوزی و رعیت‌آزاری بالا گرفت و کشور آشفته و مهیای شکست شد و شاهنشاهی ساسانی که از درون کاسته بود، به دست معدود تازیان تهیدست و پیکارجو که همتشان از نیروی کیشی نوخاسته و امید غنایمی ناشنیده الهام گرفته بود، فرو ریخت و کشور باری دیگر خواری شکست و کوتاه‌دستی را آزمون کرد، اما این شکست عمیق نیز، به خلاف آن‌چه در کشورهای دیگر روی داد، حکایت از پایان نیروی درونی ایرانیان نمی‌کرد. جنبش تازه‌ای از خراسان آغاز شد و دوران پرفروغی از فرهنگ و ادب و هنر پیش آورد. این نیرو تا قرن هفدهم و زمان شاه عباس به صورت‌های مختلف و با وجود بحران‌های سخت، به خصوص بحران‌هایی که در نتیجهٔ هجوم مغولان و تاتارهای تیموری روی داد، جلوه‌گر بود. از وفات شاه عباس به بعد است که ضعف واقعی ایران، نخست با شاهان صفوی و شکست از افغانان، سپس، در حکومت قاجاران و شکست از روسیه و انگلیس و مداخلات اینان در امور

همان نویسنده در دنبالهٔ مطلب، این نظریه را به صفویان تعمیم می‌دهد و می‌نویسد: «لِهٰذا از ابتدای خروج سلطان جنید ... تا ظهور شاه اسماعیل اول، طفولیت و آغاز بلوغ دولت صفویه بوده؛ اگرچه در زمان سلطان محمد صفوی، فی‌المثل، مرضی عارض مزاج آن دولت گردید، اما شاه عباس آن امراض را به تدابیر ملکی معالجه کرده، طبیعت دولت را صحیح و کامل ساخته، به حدّ وقوف و کمال رسانید و تا زمان شاه صفی و شاه عباس ثانی، آثار پیری و شکستکی چندان بروزی نداشت، ولی باطناً روی در انحطاط کرده [بود]، به معاجینِ مقوّی و تدابیر حکیمانهٔ حاذقانه مزاج علیلِ شخصِ دولت خود را حفظ نمودند تا آنکه وصیّت شاه سلیمان را دربارهٔ پسرش سلطانَ مرتضیٰ نشنیدند و امنای دولت سلطان حسین را به سروری برداشتند. روز به روز، آثار انحطاط، بلکه انقراض حیات شخص دولت به ظهور آمد.» هدایت، همان، ج. هشتم، ص. ۴۹۲.

داخلی ایران و ناتوانی ایران در رفع این مداخلات و از همه مهم‌تر سپر انداختن ایران در برابر علم و صنعت غرب و تقلید و اقتباس ظواهر آن آشکار می‌شود.[۱]

سومین مقوله‌ای که احسان یارشاطر در مقالهٔ خود برای دقیق‌تر کردن مبانی بررسی تداوم تمدن‌ها به آن اشاره کرده است، «اثر پیوند نو بر ساق کهن» و منظور از آن، این است که وارد شدن خون تازه در رگ‌های تمدنی خسته و فرسوده آن را جوان و چابک می‌کند و می‌تواند زندگی و پویندگی از سر گیرد.

به عبارت دیگر، پیوند قوم تازه‌نفس‌تر و جوان‌تری با قوم کهن‌تری می‌تواند از لحاظ فرهنگی اثری مثبت و سازنده داشته باشد و قومی را که نیرویش نقصان گرفته، تقویت نماید.[۲]

احسان یارشاطر در مقالهٔ «در جستجوی راز بقا، مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان» به نکته‌های مهمی دربارهٔ تداوم تاریخ و تمدن ایرانی اشاره کرده و با نقادی درست دیدگاه یک‌سونگرانهٔ پلانول نظریه‌ای جامع‌تر طرح کرده است، اما شاید بتوان گفت که کوشش او در طرح نظریهٔ تاریخی جامع که همراه با اشاراتی به همهٔ تاریخ تمدن جهانی است، موجب شده است تا در مقالهٔ یادشده، به برخی از پیچیدگی‌های تاریخ فرهنگ و تمدن ایران توجهی نشود. با توجه به تحول تاریخی ایران، بویژه، مقولهٔ سوم مطرح شده در مقالهٔ یارشاطر باید دقیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد و آن مقوله به محک مواد تاریخ ایران زده شود. به نظر نگارندهٔ این سطور، مضمون آن مقوله در شرایط کنونی با مواد تحول تاریخی ایران سازگار نیست و تا زمانی که طرحی از زوال اندیشه و نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران عرضه نشده باشد، پرتوی بر عوامل و اسباب انحطاط ایران به دنبال مرگ شاه عباس افکنده نخواهد شد. نکتهٔ اساسی در تبیین عوامل و اسباب انحطاط ایران این است که با هر «خون جوان‌تری که وارد رگ‌های پیکر تمدن کهن ایرانی» می‌شد، آن پیکر پیر برناتر می‌شد، اما فرسودگی نیز در آن راه

۱. یارشاطر، همان، ص. ۲-۵۶۱.
۲. یارشاطر، همان، ص. ۵۶۲.

می‌یافت و اگرچه مرغ آتشِ تمدن ایرانی، چنان‌که یارشاطر به درستی توضیح داده است، تا مرگ شاه عباس، هر بار توانست از خاکستر خود زندگی نویی را آغاز کند، اما هر بار بخشی از وجود خود را نیز در مَسْلخ پایداری از دست داد. وارد شدن خون جوان‌تر در پیکری فرسوده، اگرچه آن را زنده نگاه می‌دارد، اما موجب از دست رفتن تدریجی هویت پیکر فرسوده نیز می‌شود. اگرچه نقطهٔ عطف انحطاط ایران را می‌توان مرگ شاه عباس قرار داد، اما روند تدریجی انحطاط تاریخی ایران سده‌ها پیش از آن آغاز شده بود. سرایندهٔ خردنامهٔ ایرانی، ابوالقاسم فردوسی، پیش از همگان، نشانه‌هایی از آغاز آن را دیده بود، اما آن «نامهٔ نامور» از دیدگاه «فلسفهٔ تاریخ» ایران خوانده نشد و شاید همین امر را بتوان یکی از نشانه‌های آغاز انحطاط و زوال اندیشه در ایران دانست، زیرا آن‌گاه که سخنی چنان از سر جدّ گفته شده، نتواند به‌جد گرفته شود، دیری است که چرخ انحطاط به راه افتاده است.

یک نکتهٔ اساسی دیگر نیز از دیدگاه افق آیندهٔ تمدن‌ها در مقالهٔ احسان یارشاطر شایان تأمل است. برابر نظریهٔ ادواری تمدن‌ها، چنان‌که از *مقدمهٔ* ابن‌خلدون و *زوال غرب* اشپنگلر بر می‌آید و به نظر می‌رسد نویسندهٔ مقالهٔ «در جستجوی راز بقا : مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان» دیدگاه آنان را پذیرفته است، جایی برای «نوزایش» تمدن‌ها باقی نمی‌ماند. از این حیث، مورد تمدن اروپایی جالب توجه است، زیرا اگر آن را ادامهٔ یونان و رُم باستان بدانیم، تردیدی نیست که دورهٔ تاریخی تمدن‌های ایران و اروپا به لحاظ سده‌هایی که بر آن دو گذشته است، سابقهٔ یکسانی دارند، اما در حالی‌که اروپا توانسته است با نوزایش‌های پی در پی زندگی و زایندگی خود را تجدید کند، تمدن ایرانی، پس از نوزایشی در عصر زرین فرهنگ ایران و به دنبال چیرگی ترکان، یورش مغولان، یورش افغانان و شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس که آن کشور را به لعبتی در دست لعبت‌بازان روس و انگلیس تبدیل کرد، در سراشیب انحطاط افتاد. این‌که احسان یارشاطر تمدن غربی را که «جوان‌ترین تمدن پیشرفتهٔ بشری

است»، «استثنایی» می‌داند،[۱] چندان موجّه به نظر نمی‌رسد. تقدیری بر سرنوشت تمدن‌ها جز آن‌چه ایجادکنندگان آن رقم می‌زنند، حاکم نیست. اشتباه خواهد بود که مانند ابن‌خلدون تمدن‌ها را با افراد انسانی مقایسه کنیم و کهنسالی را عامل اصلی انحطاط و زوال آن‌ها بدانیم. نظریهٔ ابن‌خلدون بر پایهٔ تجربهٔ او از انحطاط جهان اسلام تدوین شده است و مبانی نظری ابن‌خلدون به او اجازه نمی‌داد تا تصوری از نوزایش داشته باشد. اگرچه ابن‌خلدون از دگرگونی‌هایی که تمدن غربی را برای نوزایش آماده می‌کرد، بویی برده بود، اما با مبانی نظری او امکان شناختی از آن دگرگونی‌هایی که نطفه‌ای بیش نبود، وجود نداشت. امروزه با تجربه‌ای که از نوزایش در تمدن غربی و شناخت اجمالی از مبادی و اسباب آن داریم، نمی‌توان بر نظریهٔ ابن‌خلدون که خاستگاه آن تجربهٔ محدود اوست، تکیه کرد. نظریهٔ ابن‌خلدون از این حیث در تاریخ جهان اسلام تحقق پیدا کرد که فیلسوف تاریخ آن، ابن‌خلدون، نمی‌توانست افقی جز انحطاط و زوال محتوم تمدن اسلامی ترسیم کند. در آغاز دورهٔ گذار، ضربه‌هایی کاری بر پیکر تمدن ایرانی وارد آمده بود، اما تقدیرِ تاریخی آن، زوال کامل نبود. با بررسی دورهٔ گذار، به عنوان واسطةالعقد دو دوران تاریخ ایران، آشکارا می‌توان این نکته را دریافت که حتیٰ تا پایان یافتن نخستین سدهٔ فرمانروایی صفویان، تقدیر تاریخی ایران زوال محتوم آن نبود. «نوزایشی» که در برخی از نمودهای فرهنگی، هم‌چون معماری، شهرسازی، فلسفه و کلام، و برخی از علوم دقیقه، ایجاد شد، آشکارا گواهی بر این واقعیت است که ایران در آستانهٔ دنیایی نو قرار گرفته بود و می‌بایست راهی را بر می‌گزید که کوبیده و هموار نبود، اما در لحظه‌ای که ایرانیان می‌بایست «جاده‌ای شاهی» به سوی دوران جدید تاریخ می‌گشودند، کوره‌راهی را برگزیدند.

تقدیر تاریخی ایران را ایرانیان رقم زدند. بدیهی است که زمینهٔ بسیاری از عوامل و اسباب انحطاط تاریخی پیش از این انتخاب فراهم آمده بود، اما به هر

---

۱. یارشاطر، همان، ص. ۵۴۸.

حال، انتخاب سراشیب هبوط ناگزیر نبود. تأکید بر این‌که حتیٰ برخی از بیگانگان نشانه‌های انحطاط و زوال ایران را می‌دیدند، گواهی بر این مدعاست که امکان دیدن وجود داشت، اما بار دیگر تکرار می‌کنیم که نگاه کردن پیوسته به معنای دیدن نیست. نظریهٔ انحطاط ایران، در عین حال، نوعی نظریهٔ دیدن نیز هست و این نظریه باید ایضاح منطق عوامل و اسباب انحطاط را جانشین «حیرت از چشم‌بندی خدا» کند که چگونه در دوره‌هایی از تاریخ، ملّتی با «چشم باز و گوش باز» نمی‌بیند. از زمانی که حتیٰ یک نفر می‌تواند ببیند، امکان دیدن وجود دارد، اما تردیدی نیست که می‌توان ندید و هرگاه ملتی نخواهد ببیند، نیرویی وجود ندارد که او را مجبور به دیدن کند. عادت بر این جاری شده است که فلسفه‌های تاریخ از فقدان این نیروی مجبور کننده به تقدیر تاریخی تعبیر کنند و در واقع، خلطی میان آزادی انتخاب و تقدیر تاریخی صورت گرفته است تا حجابی بر مسئول بودن بشر در برابر تاریخ خود باشد. این نکته را نباید ناگفته گذاشت که در آغاز دورهٔ گذار تاریخ ایران، به تعبیر حافظ، «گذرگاهِ عافیت تنگ» بود، اما کسانی با «جریده‌رفتن» می‌توانستند از آن عبور کنند. با تکیه بر اشاره‌های سفرنامه‌نویسان می‌توان گفت که ایران در بن‌بست کامل نبود، بلکه باید کسانی، به تعبیر انجیل، «از درِ تنگ وارد» می‌شدند. وانگهی، این‌که تحول تمدن ایرانی در جهت انحطاط تاریخی سیر کرده است، به ضرورت به معنای این نیست که در آینده نیز همان مسیر را دنبال خواهد کرد. تجربهٔ تاریخی اروپا نشان داده است که تعمیم سیر گذشته بر دگرگونی‌های تاریخی آینده موجّه نیست.



این‌که می‌گوییم تقدیر ایران را ایرانیان رقم زده‌اند و نه عواملی بیرون از ارادهٔ آنان، با بررسی تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران می‌توان دریافت. البته، تأکید بر نقش ایرانیان در رقم‌زدن تقدیر تاریخی ایران به معنای آن نیست که به دیگر عوامل و اسباب انحطاط بهایی ندهیم. ایران بزرگ به لحاظ جغرافیای سیاسی در

منطقه‌ای حساس و پرمخاطره از جهان قرار داشت و هم‌چون پلی اروپا را به خاور دور می‌پیوست و به این اعتبار پی‌آمدهای این وضعیت جغرافیای سیاسی که از بسیاری جهات نامطلوب بود، به مردم و نظام حکومتی این سرزمین پهناور تحمیل می‌شد. از آن‌چه به اجمال دربارهٔ برخی از علل و اسباب انحطاط ایران گفته شد، می‌توان دریافت که زمینه‌های انحطاط به طور عمده درونی است و کوشش برای تدوین نظریه‌هایی دربارهٔ «مشکل ایران» از سده‌ای پیش تحت تأثیر رواج علوم اجتماعی جدید ــ که خاستگاه بیشتر آن‌ها کلیات ایدئولوژی مارکسیستی مبتذل و عوام‌زده است ــ در بهترین حالت، کوششی بی‌ثمر، اما بیشتر سخت مضرّ و ویرانگر بوده است. زوال اندیشه و سقوط تاریخ‌نویسی در افسانه‌پردازی، خردگریزی و عصبیت‌های دینی، تفریطِ بی‌اعتنایی به دگرگونی‌های زمان و افراطِ خیال‌اندیشی دربارهٔ آینده‌ای که ایران در کانون تمدن جهانی خواهد درخشید، افراطِ نوعی وطن‌پرستی ناشی از ارزیابی غیر واقع‌بینانهٔ سهم فرهنگ و تمدن ایرانی و تفریطِ بی‌توجهی به همهٔ نمودهای آن فرهنگ و تمدن و بی‌خبری از ایران، که در این دفتر به وجوهی از آن اشاره شد، تنها برخی مفرداتی هستند که در تدوین نظریهٔ انحطاط ایران باید تبیینی تاریخی و واقع‌بینانه از آن‌ها به دست داد. در غیاب تاریخ‌نویسی جدّی ایرانی، تاریخ سده‌های اخیر ایران را بیگانگان نوشته‌اند. این تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، اگر بتوان گفت، «رشته‌ای» از دانش‌های دانشگاهی ـــ و البته، داده‌ای در سیاست‌گذاری ــ کشورهای غربی است. خاستگاه تاریخ، به عنوان دانش دگرگونی‌های ملّت‌ها، آگاهی از سرشت کنش‌های قومی در زمان است و پی‌آمد آن، نیل به خودآگاهی ملّی و از این‌رو نمی‌توان تاریخ و تاریخ اندیشه را به عنوان فرآورده‌ای بیگانه وارد کرد. تأکید بر ویژگی‌های عصر زرینِ فرهنگ ایران و تکرار آن در هر فصلی از این جلد، به معنای این بود که هر فرهنگ و تمدنی نظامی بس بسامان و قانونمند است. فرهنک و تمدن زنده و زاینده نیازمند آگاهی قومی است و فرآوردهٔ آن نیز خودآگاهی ملّی است. تنها در دوره‌هایی مانند عصر زرین فرهنگ ایران کنش و واکنش میان آگاهی قومی و خودآگاهی ملّی در ایران ممکن

شده است. دربارهٔ عوامل و اسباب انحطاط ایران و سهم عوامل بیگانه سخن بسیار می‌توان گفت، اما سهم خود ایرانیان در انحطاط ایران از همهٔ عوامل دیگر بیشتر است. این نکته نه تنها امروز، این‌جا و اکنون، درست است، بلکه حتیٰ آن‌گاه نیز که بیش از سه سده پیش، ایران هنوز در اوج شکوفایی، اما در آغاز افول ناگزیر بود، نشانه‌هایی آن قابل دیدن بود. ژان شاردن می‌نویسد:

> خلاصه این‌که ایرانیان مانند هر ملت دیگری با استعدادهای فطری و خوب به دنیا می‌آیند، اما هیچ قومی به اندازهٔ ایرانیان استعدادهای خود را ضایع نمی‌گذارد.[1]

بررسی تاریخ دگرگونی‌های ایران‌زمین و کوشش برای تدوین نظریهٔ انحطاط ایران مبین این نکتهٔ اساسی است که در این قول شاردن خلافی نیست، اما تبیین منطق ضایع کردن استعدادهای ایرانیان را نیز که شاردن اشاره‌ای گذرا به آن دارد، نباید امری آسان تلقی کرد. در شرایطی که از نظر تاریخ اندیشه، ایران، بیش از چهار سده، در نوعی از خلأ فکری به سر برده است و در وضع کنونی اندیشهٔ تاریخی و فقدان دستگاه مفاهیم و مقولاتی که بتوان مادهٔ تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را در آن قالب‌ها ریخت، به نظر می‌رسد که تنها می‌توان ــ البته، اگر بتوان ــ به طرح پرسش بسنده کرد. در خلال این فصل و پیش از آن، به تکرار، وضع ایران را خلاف‌آمدِ عادت وصف کردیم. معنای این تکرار و تأکید آن بود که در شرایط کنونی از مشکل ایران جز به اشاره نمی‌توان سخن گفت، چنان‌که در دوره‌هایی از تاریخ ایران که اندیشه و بویژه اندیشهٔ تاریخی هنوز یکسره در محاق تعطیل نیفتاده بود، نویسندگانی به اشاره‌ای بسنده می‌کردند، اما خوانندهٔ اهل بشارت نیز آن اشاره را درمی‌یافت. پیش از این گفته شد که *تاریخ جهانگشای جوینی* به لحاظ اشاراتی که در آن کتاب به مشکل ایران آمده، دارای اهمیت ویژه‌ای است و عطاملک جوینی با پشتوانهٔ اندیشهٔ تاریخی و آگاهی «ملّی» نکته‌های بنیادینی دربارهٔ وضعیت تاریخی ایران بازگفته است. پی‌آمدهای

1. Jean Chardin, *Voyages*, III, p. 405.

اعتقادی حادثهٔ یورش مغولان، کمتر از نتایج ویرانی‌های آن نبود و ایرانیان نه تنها می‌بایست آن‌چه را که بر آنان می‌رفت، می‌دیدند، بلکه جرأت دَم برآوردن نیز نداشتند. عطاملک جوینی، به مناسبتی، می‌نویسد که چنگیزخان در بخارا

> فرمود که صحرا از علف خالی است، اسبان را شکم پر کنند؛ انبارها که در شهر بود، گشاده کردند و غلّه می‌کشیدند و صنادیق مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند؛ و مصاحف را در دست و پای می‌انداخت و صندوق‌ها را آخُرِ اسبان می‌ساخت و کاسات نبیذ پیاپی کرده و مُغنّیات شهری را حاضر آورده تا سماع و رقص می‌کردند و مغولان بر اصول غنای خویش آوازها برکشیده؛ و ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر بر طویلهٔ آخُرسالاران به محافظت ستوران قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده.[1]

جوینی در دنبالهٔ این توصیف آخرالزمانی با اشاره‌ای به مکالمهٔ دو تن از علمای زمان آورده است که «در این حالت، امیر امام جلال‌الدین علی بن الحسن الرّندی که مقدّم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود در زهد و ورع»، «روی به امام عالم، رکن‌الدین امام‌زاده که از افاضل علمای عالم بود»،

> آورده و گفت : "مولانا چه حالت است این‌که می‌بینم؛ به بیداری است یا ربّ یا به خواب؟" مولانا امام‌زاده گفت : "خاموش باش! باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد؛ سامان سخن گفتن نیست!"[2]

---

۱. عطاملک جوینی، *تاریخ جهانگشای جوینی*، ج. نخست، ص. ۱-۸۰.
۲. عطاملک جوینی، همان، ج. نخست، ص. ۸۱. عبارت‌های نغزی از این دست را می‌توان با آن‌چه در نوشته‌های تاریخی زمان یورش افغانان آمده، مقایسه کرد و به میزان هبوط اندیشه در ایران پی برد. برای نمونه می‌توان وصفی را که لطف‌علی آذر بیگدلی از آن‌چه در یورش افغانان بر ایران رفت، در کتاب خود می‌آورد، با عبارت جوینی مقایسه کرد. او می‌نویسد : «سبب اختلال حال معاصرین این است که پنجاه سال است که همگی بقاع ایران [که] نمونهٔ روضهٔ جنان و محسود متوطنین اقطار جهان بود، از اشتعال نایرهٔ ظلم و جور اشرار آشنا و بیگانه ویران و طبقاتش مظهر طبقات نیران گشته، سحاب فتنه، آتش‌ریز و بحر فساد، طوفان‌خیز شده. شاهد مصداقِ یَومَ یَفِرُّ المَرءُ مِنْ اَخیهِ جلوهٔ ظهور بخشیده، نهب اموال و سبی نسوان و اطفال و سفک دماء خارج از حیّز احصاء. جمعی کثیر و جمعی غفیر، کشتهٔ تیغ اهل بیداد و عظام و اجساد امجاد از آتش فتنه و فساد، رنگ رمیم و رماد

در این سخن عطاملک جوینی نکتهٔ پراهمیتی وجود دارد که می‌تواند ما را در طرح مشکل ایران یاری رساند، اما پیش از آنکه به الزامات و پی‌آمدهای سرزمین گستردهٔ ایران که در گذر «باد بی‌نیازی خداوند» بود، اشاره کنیم، یادآور می‌شویم که با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایران و این‌که ترکیبی از تصوف زاهدانه و دین عجایز جای خردورزی را گرفت، تبیین آگاهی «ملّی» ایرانیان از قلمرو اندیشهٔ خردگرای به حوزهٔ ادب فارسی انتقال پیدا کرد و تصاویر خیال شعر فارسی جانشین دستگاه مفاهیم عقلی شد. این جا به جایی آگاهی «ملّی» از قلمرو اندیشهٔ خردگرای به حوزهٔ ادب فارسی و این‌که در فاصله‌های سده‌های میان عصر زرین فرهنگ ایران تا مرگ حافظ ــ و پیش از آنکه با عبدالرحمان جامی،[1] چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، مقلدان «شیخِ جام» جانشین «مریدان جام می» شوند ــ ادب فارسی مکان تدوین تصاویر خیال آگاهی «ملّی» بود، در تحول تبیین تاریخی و فرهنگی ایران دارای جایگاه ویژه‌ای است و نمی‌توان در توضیح زوال اندیشهٔ و انحطاط تاریخی ایران منطق این جا به جایی را از نظر دور داشت. با سیطرهٔ ادبیات در قلمرو اندیشه ایرانیان و این‌که در تتبّعات جدید

گرفته و اسرای این روضهٔ دلپسند و این بقعهٔ مینو مانند در بلاد مخالف در معرض بیع و شِریٰ درآمده، بالکلّیه در تمام مملکت راه تعلیم و تعلّم مسدود و یکباره رسم تکمیل و تحصیل مفقود و به جای محصلان علوم دینیّه، محصلان مصادرات حکام شوم در اخذ اموال مظلوم و اطفال معصوم اشتغال داشته و هر روزه از هر طرفی صف جدال آراسته و هر هفته درکشوری گرد آشوبی برخاسته و هر زهره‌چهره‌ای در چنگ مریخ‌صولتی اسیر و هر پری‌پیکری در دست دیومنظری دستگیر؛ بقیةالسیف و تتمةالاثر، بعضی گرفتار رنج و بلا و برخی اسیر قحط و غلا.» لطف‌علی آذر بیگدلی، *آتشکدهٔ آذر*، نیمهٔ نخست، ص. ۷-۴۵۶.
در این عبارت که نمونه‌ای از نوشته‌های تاریخی و ادبی سده‌های متأخر است، به خلاف فقره‌ای که جوینی نقل شد، هیچ نکته‌ای که نشانی از آگاهی وجود داشته باشد، وجود ندارد و آذر بیگدلی تنها کوشش کرده است تا با آوردن سجع مکرر تسلط خود بر زبان فارسی را نشان دهد که فاقد هرگونه اهمیت است.

۱. ر.ک. به واپسین صفحات فصل پنجم. عبدالرحمان جامی را ــ که در عین حال، عارفی متشرع و قشری بود ــ باید واپسین شاعر دورهٔ قدیم ایران به شمار آورد. با او انحطاط زبان فارسی و دوره‌ای نو در مخالفت با عرفان عاشقانه آغاز می‌شود. دربارهٔ جامی ر.ک. یارشاطر، *شعر فارسی در عهد شاهرخ یا آغاز انحطاط شعر فارسی* و نیز نجیب مایل هروی، *عبدالرحمان جامی*.

غربی، ایران هم‌چون سرزمین شعر، ادب و عرفان پدیدار شده، از سویی، معنای راستین ادب ایران‌زمین به درستی مورد توجه قرار نگرفت و از سوی دیگر، اشاره‌های به برخی از رازهای دگرگونی‌های تاریخ و فرهنگ ایران که در فاصله سده‌های پنجم تا دهم هجری که تنها در قلمرو ادب فارسی و در تصاویر خیال شعر فارسی مجال پدیدار شدن پیدا کرده بود، از نظر اهل بشارت پنهان ماند. پیش از آن‌که تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین، یکسره، به امان اهل تتبع رها شود، اُسوالد اشپنگر در *زوال* غرب گفته بود که در پژوهش‌های تاریخی جدید، «ایرانیت به دست زبان‌شناسی ایرانی افتاد».[1] بدیهی است که اشپنگلر تاریخ و فرهنگ ایران‌زمین را بلاواسطه و از مجرای منابع اساسی آن نمی‌شناخت، اما او که از دیدگاه دگرگونی‌های تاریخی و فرهنگی و زوال آن در جایگاه ایران در تاریخ جهانی نظر می‌کرد، از مجرای همان پژوهش‌های لغت‌شناسی زبان‌های ایرانی، با تکیه بر عقل سلیم این نکته را دریافته بود که زبان‌های ایرانی باید محمل فرهنگ و تمدنی بوده باشند که در پژوهش‌های دانشگاهی التفاتی به آن نشده است. بیش از هفت دهه پس از *زوال* غرب اشپنگلر هنوز بیشترین نوشته‌ها دربارهٔ فرهنگ و تاریخ ایران، فرآوردهٔ پژوهش‌های ایران‌شناسان است و آنان التفات چندانی به تاریخ اندیشه و جایگاه آن در دگرگونی‌های تاریخ ایران نداشته‌اند. ایران‌شناسیِ «علمی» با پژوهش‌هایی دربارهٔ زبان‌های ایرانی آغاز شد و دامنهٔ آن به پژوهش‌هایی دربارهٔ تاریخ و ادبیات این کشور بسط پیدا کرد. ایران‌شناسان، جز شمار اندکی از آنان، التفاتی به این نکته پیدا نکردند که زبان‌های ایرانی، بویژه زبان فارسی، محمل اندیشه‌ای با سنتی طولانی است و زبان‌شناسی ایرانی، بدون تاریخ اندیشه، تاریخی اَبتر خواهد بود. بررسی دگرگونی‌های تاریخ ایران با توجه به دگرگونی‌های تاریخ اندیشه نیز امری بود که در قلمرو پژوهش‌های ایران‌شناسی قرار نمی‌گرفت : ایران‌شناسی، بر حسب تعریف، پژوهش «علمی» دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران بود و در این پژوهش

1. Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, S. 115.

علمی جایی برای نظریهٔ انحطاط ایران و نقش تاریخ اندیشه در آن نمی‌توانست وجود داشته باشد. در این‌که ایران‌شناسی نیز پیوسته نمی‌توانسته است به اهداف خود وفادار بماند، تردیدی نمی‌توان داشت، اما به هر حال، نکتهٔ اساسی این است که بررسی تاریخ و تاریخ اندیشه و پیوندهای آن دو نیازمند موضعی فلسفی یا بهتر بگوییم، «فلسفهٔ تاریخی» است و تنها ایرانیان می‌توانند به چنین موضعی دست یابند.

تأکید بر انحطاط تاریخ‌نویسی و زوال اندیشهٔ تاریخی که با یورش مغولان آغاز شد، و تکرار آن در جای‌جای فصل‌های این جلد، از این حیث ضرورت داشت که تاریخ‌نویسی جایگاه تکوین آگاهی «ملّی» است و موضع‌گیری فلسفی و «فلسفهٔ تاریخی» بدون این آگاهی ملّی امکان‌پذیر نیست. پژوهش‌های ایران‌شناسی را به این اعتبار «علمی» خواندیم که به هر حال، هیچ ایران‌شناسی نمی‌تواند آگاهی «ملّی» ایرانی پیدا کند. البته، تردیدی نیست که نه بسیاری از پژوهش‌های ایران‌شناسی علمی به معنای دقیق کلمه است و نه عاری از موضع‌گیری فلسفی، اما توضیح‌های ایران‌شناسان با تبیین‌هایی که ایرانیان می‌توانند از تاریخ و تاریخ اندیشهٔ کشور خود عرضه کنند، از یک سنخ نیست. ایران‌شناسی جایی در نهادهای علمی غربی دارد و حاصل پژوهش‌های ایران‌شناسان نیز بخشی از نظام تولید دانش در دانشگاه‌های این کشورهاست. «ایرانِ» پژوهش‌های ایران‌شناسی، «موضوع» یکی از دانش‌های نظام تولید دانش در کشورهای غربی است، هم‌چنان‌که هر پدیداری، از ذرّه تا بی‌نهایت، موضوع شاخه‌ای از آن دانش‌هاست، اما «ایرانِ» تأملات ایرانیان، موضوع دانش آنان نیست، بلکه واقعیت سیّالی است که فاعل شناسایی، جزء و عینِ آن است و نمی‌تواند خود را از آن جدا کند. از این‌رو، ایران‌شناسیِ ایرانی نمی‌تواند وجود داشته باشد و نهادهای آموزشی و پژوهشی جدید ایران که با تأسیس دانشگاه در ایران و به تقلید از نهادهای غربی ایجاد شده‌اند، در بهترین حالت، تنها می‌توانند مواد خام لازم برای پیشبرد پژوهش در دانشگاه‌های غربی را فراهم آورند، در حالی‌که تأمل جدّی ایرانیان دربارهٔ ایران تنها زمانی می‌تواند آغاز شود که

نهادهای آموزشی و پژوهشی ایران بتوانند فرآورده‌های پژوهش‌های ایران‌شناسان را به مواد خام تأملات خود تبدیل کنند. این نکته ارزیابی سیاسی ـ از نوع پست آن، به معنای سیاست روز که عبارةالأُخرای فلک‌زدگی است ـ نیست، بلکه تن دادن به الزامات تکوین آگاهی «ملّی» است که نخستین شرط آن انتقال خاستگاه آن آگاهی از بیرون به درون است.

از نخستین و عمده‌ترین پی‌آمدهای انتقال آگاهی از بیرون به درون تن دادن به اشاره‌هایی است که در نثر و شعر عصر زرین ادب فارسی آمده است. عصر زرین ادب فارسی با پایان عصر زرین فرهنگ خردگرای ایرانی آغاز شد و چنان‌که گفتیم، با پایان آن و آغاز این، مقولات آگاهی «ملّی» ایران از قلمرو اندیشهٔ خردگرای سده‌های چهارم و پنجم به حوزهٔ ادب فارسی سده‌های ششم تا نهم هجری انتقال یافت. با استوار شدن پایه‌های فرمانروایی ترکان در ایران‌زمین و دین عجایزی که آنان را به متحد طبیعی دستگاه خلافت تبدیل می‌کرد، خردورزی به خطری بزرگ تبدیل شده بود و ایرانیان که به هر حال، نبرد نظامی را باخته بودند، ناچار، جنگ را به میدانی انتقال دادند که هزیمت در آن راه نداشت. هزیمتیان این جنگ بزرگ پیروزمندان نبرد نظامی بودند و این بار ایرانیان مقولات آگاهی «ملّی» را از راه «نقطهٔ کور» فرهنگ ایرانی، به قلمرویی انتقال دادند که منطق خود را حتیٰ به دشمنان تحمیل می‌کرد. در فصل پنجم دربارهٔ عطاملک جوینی گفته شد که نمی‌توان *تاریخ جهانگشای* او را از سر بازیچه خواند. او با سود جستن از اسلوبی ویژه تاریخ می‌نوشت و امانت مقولات آگاهی را ایرانیان در دهه‌هایی خطیر در آستین حفظ می‌کرد. تداوم ایران، گذر دادن این مقولات آگاهی از دوره‌ای به دوره‌ای است و شگفت این‌که ایرانیان، در هر دوره‌ای، تدبیرهای نو برای این امر خطیر اندیشیده‌اند. تاریخ ادب ایران با حماسه آغاز می‌شود و با شعری که گفته می‌شود، عارفانه است، پایان می‌یابد و معنای این تحول از حماسه به شعرِ به ظاهر عارفانه این است که بتِ عیّارِ مقولات آگاهی، در هر دوره‌ای، می‌بایست به شکلی درآید تا بتوان آن را در پستوی خانه نهان کرد. برهان قاطع بر این مدعا آن است که ایرانیان، پیوسته،

سخن‌سرایانی را عزیز می‌داشتند که شعر آنان به وهن مصالحه‌ای با دشمنان ایران آلوده نبود. بسیاری از شاعران درجه دوم ایران می‌توانستند ترک و تازی و مغول باشند، اما فردوسی، خیام، سعدی و حافظ تنها می‌توانستند ایرانی باشند و سخن و اندیشهٔ آنان با ترک و تازی و مغول هیچ سازشی نمی‌توانست داشته باشد. این شاعران، به هر زبان و بیانی که سروده باشند ــ اعم از حماسه، عرفان و ... ــ امانتداران مقولات آگاهی «ملّی» ایران بوده‌اند. «در آن زمانهٔ عسرت» که «فلسفهٔ تاریخ» ایران در قلمرو اندیشهٔ خردگرای ناممکن شده بود، این شاعران «فلسفهٔ تاریخ» ایران را از قلمرویی به قلمرو دیگر انتقال دادند تا شالودهٔ استواری برای تداوم آگاهی «ملّی» «هزیمتیانِ» ایران را در تعارض با آیین‌های «پیروزمندان» نظامی فراهم آورند.

از ابونصر فارابی تا ابوالحسن عامری نیشابوری، ابوعلی مسکویه و ابوعلی سینا اصحاب اندیشهٔ خردگرای توانستند مقولات آگاهی «ملّی» ایرانی را در قلمرو اندیشهٔ خردگرای تدوین کنند. هم‌زمان با این خردورزی فلسفی، کوشش دیگری در حوزهٔ ادب حماسی با تکیه بر دستاوردهای فرزانگی ایرانشهری صورت گرفت، اما به دنبال زوال اندیشهٔ‌خردگرای، زوال ادب حماسی و چیرگی دین عجایز، ادب عارفانه امانتدار مقولات آگاهی «ملّی» ایرانیان شد. جایگاه حافظ در این دوره از تاریخ ادب ایران را جز با توجه به منزلتی که او در تاریخ اجتماعی و سیاسی دارد، نمی‌توان فهمید. معنای این سخن آن نیست که حافظ شاعری اجتماعی و سیاسی است؛ محدود کردن شعر حافظ به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن همان اندازه بی‌اعتبار خواهد بود که تقلیل حافظ به شاعری عرفانی : شعر حافظ به دوره‌ای از تاریخ ایران تعلق دارد که در آن مقولات آگاهی «ملّی» ایران جز در شعر پناهگاهی نمی‌توانست داشته باشد. بدین سان، اگرچه شعر حافظ ظاهری عارفانه دارد، اما این ظاهر را به باطن شاعری او راهی نیست. تنها امکان رفع تعارض جنبه‌های اجتماعی و سیاسی شعر حافظ با زبان عارفانهٔ او در این نکته نهفته است که مکان تکوین شعر او را در قلمرویی ورای این دو جنبهٔ متعارض بدانیم، زیرا شرایط تاریخ فرهنگی ایران دورهٔ حافظ او را

به سود جستن از بیان عارفانه ناگزیر می‌کرد و بیان عارفانه در این دوره تنها شرط امکان ادامهٔ کوشش بنیادگذاران فرهنگ ایران در دورهٔ «وزیدن باد بی‌نیاز خداوند» بود. هم چنان‌که فردوسی حماسهٔ ملّی، ابوالفضل بیهقی تاریخ و فیلسوفانی مانند شهاب‌الدین سهروردی و باباافضل کاشانی اندیشهٔ فلسفی را با زبان فارسی آشنا کرده بودند، حافظ آگاهی «ملّی» آخرالزمان تاریخ ایران را به بیان عرفانی پیوند زد و با او نه تنها دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین به سر آمد، بلکه دفتر آگاهی «ملّی» ایرانیان، به گونه‌ای که در دورهٔ اسلامی به دنبال دو قرن سکوت تکوین پیدا کرده بود، برای همیشه بسته شد.

این توضیحات گذرا و موقتی را از این حیث در این‌جا می‌آوریم که به نظر ما مکان تدوین مقولات آگاهی «ملّی» ایرانیان و دستگاه مفاهیم تحول تاریخی ایران‌زمین را باید در نوشته‌ها و شعرهای بنیادگذاران فرهنگ ایران، در فاصلهٔ آغاز سدهٔ چهارم تا پایان سدهٔ هشتم، جستجو کرد. تردیدی نیست که عمدهٔ اشاره‌هایی که در این نوشته‌ها و بویژه در شعر فارسی آمده، به دوره‌ای تعلق دارد که در آن دوره «سامان سخن گفتن» نبود و از این‌رو، برخی از گویندگان ادب فارسی، مانند حافظ، آگاهانه، اشاره‌های خود را در پوشش بیانی پنهان کرده‌اند که دست کوتاه هیچ انیرانی بر نخیل آن اشاره‌ها نرسد. آن‌چه در این اشاره‌ها شگفت می‌نماید، همسانی‌های مضمون و همسویی برخی از آن‌ها با بعضی اشاره‌هایی است که در گزارش‌های سفرنامه‌نویسان دورهٔ گذار آمده است. پیش از این، از سفرنامهٔ ژان شاردن آوردیم که او از سر شگفتی می‌گفت که ایرانیان استعدادهای خود را بیشتر از اقوام دیگر تباه می‌کنند. مولانا جلال‌الدین، در *مجالس سبعه*، در تمثیلی به همین امر اشاره می‌کند که امکان می‌دهد تا در دنبالهٔ آن‌چه پیشتر دربارهٔ نقش ایرانیان در انحطاط ایران گفته شد، دیدگاه خود را با تصریح بیشتری بیاوریم. مولانا در مجلسی نقل می‌کند که مردی عازمْ‌نام، از بنی‌اسرائیل، از خانهٔ خود بیرون آمد، در شهری دیگر شد و به خدمت شیخی رسید و به او

گفت : "ای شیخ! در این راه که آمدم، عجایب‌ها دیدم".

گفت : "چه دیدی؟"

گفت : "قومی دیدم که کشت کرده بودند، چون تمام شد، آتش درزدند."[۱]

آن بیان شاردن و این تمثیل سرایندهٔ مثنوی، یکی، به تصریح و دیگری، به کنایه، به این وضعیت ایران در دورهٔ گذار اشاره دارند که با تکیه بر نظریه‌های رسمی انحطاط ــ بویژه این نظریه که کهنسالی تمدن ایرانی مایهٔ انحطاط آن شده است ــ نمی‌توان به تدوین نظریه‌ای برای انحطاط ایران پرداخت. در تدوین نظریهٔ انحطاط ایران هیچ مقوله‌ای به اندازهٔ نقش ایرانیان در تخریب بنیان ایران‌زمین عمده نیست. اگر این داوری درست باشد ــ و به چنین می‌نماید که گریزی از پذیرفتن آن نیست ــ می‌تواند قرینه‌ای بر این دیدگاه ما باشد که نظریهٔ انحطاط ایران، بیشتر از آن‌که نظریه‌پردازی در حوزهٔ علوم اجتماعی باشد، کوششی در قلمرو اندیشه و بویژه اندیشهٔ سیاسی است.

برای این‌که این وهم وجود نداشته باشد که نگارندهٔ این سطور اندیشه را عامل اساسی تحول تاریخی ایران می‌داند ــ که البته، اگر بتوان به درستی مطلب را بیان کرد، می‌داند ــ و التفاتی به دیگر عوامل ندارد، این نکته را اضافه می‌کنیم که ایران‌زمین، به سبب این‌که در معرض وزیدن «باد بی‌نیازی خداوند» قرار داشت و «سامان سخن گفتن» را از ساکنان آن سلب می‌کرد، اندیشه اهمیت بیشتری پیدا کرد. به تعبیر دیگر، این‌که در سده‌هایی طولانی از تاریخ ایران «سامان سخن گفتن» نبود، اندیشهٔ خردگرای که جز در سخن سامان نمی‌گیرد، زوال پیدا کرد و از آن‌جا که ایرانیان، به هر حال، به خلاف ملّت‌هایی که به دنبال هجوم اقوام بیگانه یکسره از میان رفتند، نه نابود شدند و نه می‌توانستند آگاهی ملّی خود را به فراموشی بسپارند، بت عیار مفاهیم و مقولات هویت و آگاهی ملّی ایران پیوسته به شکل دیگری درآمد تا در دوره‌هایی که سخت پرمخاطره بود، گذر دادن «جزیرهٔ سرگردانِ» هویت ملّی از «انقلاب اقیانوس» و «انفجار کوه» امکان‌پذیر گردد.[۲] آن «باد بی‌نیازی خداوند» شدیدتر از آن بود که جز با سدّ

---

۱. جلال‌الدین رومی، *مجالس سبعه*، ص. ۹۲.

۲. «من این جزیرهٔ سرگردان را/ از انقلاب اقیانوس/ و انفجار کوه گذر داده‌ام ...» فروغ

استوار اندیشه بتوان در برابر آن پایداری کرد. تأکید ما بر ویژگی‌های عصر زرین فرهنگ ایران ــ و شاید بتوان گفت، تکرار بی‌رویهٔ آن ــ مبین این نکتهٔ اساسی برای تحول تاریخی ایران بود که با آغاز دورهٔ اسلامی، این مطلب آشکار شده بود که پایداری راستین به دنبال شکست نظامی، پایداری در قلمرو اندیشه خواهد بود. با بازگشتی به اشارهٔ عطاملک جوینی دربارهٔ این‌که ایران در معرض وزیدن «باد بی‌نیازی خداوند» قرار داشت، می‌خواستیم این نکته را برجسته کنیم که در تاریخ دورهٔ اسلامی، «باد بی‌نیازی» نسبتی با «سامان سخن گفتن» داشته است و از این‌رو، حتیٰ عوامل اجتماعی و تاریخی فراز و نشیب‌های تاریخ ایران، از مجرای دگرگونی‌هایی قابل تبیین بوده که در قلمرو اندیشه رخ داده است. انحطاط ایران‌زمین از هنگامی آغاز می‌شود که ایرانیان توان بازسازی فرهنگی و پایداری در قلمرو اندیشه را از دست دادند و فروپاشی‌های پی در پی ایران، هر بار، پیوندی با دگرگونی‌هایی در حوزهٔ فرهنگ و قلمرو اندیشه داشته است. به عنوان مثال، دگرگونی‌ها و انقلابات سیاسی و ظهور و سقوط شاهان و سلسله‌ها در ایران ــ که تاریخ‌نویسان ایران، با توجه به باورهای خود، به «فلک کج‌رفتار» نسبت می‌دهند، و سفرنامه‌نویسان با شگفتی گزارش‌هایی دربارهٔ آن‌ها آورده‌اند ــ اگرچه تحولات سیاسی و اجتماعی‌اند، اما شتاب و سرشت آن‌ها را تنها می‌توان از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی توضیح داد. گزارش ویلیام فرانکلین دربارهٔ شتاب انقلابات به دنبال قتل نادر شاه را نباید صِرف تحول سیاسی دانست. او می‌نویسد:

> شتاب انقلابات در این کشور پهناور شگفت‌آور است. در فاصلهٔ زمانی کمتر از دو سال به دنبال مرگ نادر، دو شاه به قتل آورده شدند و سومی نیز از حلیهٔ بصر عاری شد. این کارها به دست مهاجمان بیگانه صورت نگرفت، بلکه همهٔ آنان خویشاوند یکدیگر بودند و پیوند نسبی داشتند. برادری برادر و برادرزاده‌ای عموی خود را از میان برداشت. در واقع، همهٔ اتفاقاتی که به دنبال مرگ نادر ــ که خود

فرخ‌زاد، *ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد*، ص. ۱۸.

> غاصبی بیش نبود ــ افتاد، تسلسلی از جنایات هولناک و برای بشریت تکان‌دهنده بود. پیوندهای خویشاوندی از هم‌گسیخت و شاهان با ریختن خون نزدیک‌ترین کسان خود به سلطنت رسیدند، اما اندکی بعد، خود نیز قربانی جنایت‌های مشابهی شدند. کوتاه سخن این‌که گویی مشیت الهی بر آن قرار گرفته است که ساکنان این کشور نگون‌بخت را به خاطر گناهان و تبهکاری‌های آنان مجازات کند.[1]

فرانکلین شتاب انقلاب‌ها را به مشیت الهی نسبت می‌دهد، اما تأکید او بر تبهکاری‌های ایرانیان را باید برخاسته از باورهای آنان دانست و بر پایهٔ آن‌ها توضیح داد. در این صفحات، با توجه به آن‌چه پیش از این گفته شد، به برخی از این دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران اشاره‌ای گذرا می‌کنیم و بار دیگر یادآور می‌شویم که در این اشاره‌ها توجه ویژه‌ای به تاریخ اندیشه داشته‌ایم، زیرا نقش عامل اندیشه در انحطاط ایران از دیگر عوامل اساسی‌تر است. با توجه به آن‌چه در این سطور گفته شد، کوشش می‌کنیم دو اشاره‌ای را که از سخن عطاملک جوینی و مولانا جلال‌الدین آوردیم، به عنوان دو مفهوم فلسفهٔ تاریخ ایران و اسباب انحطاط این کشور از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی مورد بررسی قرار دهیم. ایران سرزمینی در معرض وزیدن «باد بی‌نیاز خداوند» بود و ایرانیان در دوره‌هایی از تاریخ خود، از سر ناآگاهی و در غیاب اندیشه‌ای خردگرای، حاصلِ کِشتهٔ خود را آتش می‌زدند.



سخن عطاملک جوینی در این‌که ایران در معرض وزش باد بی‌نیازی خداوند بود، اشاره‌ای بس جدّی است و نوشتهٔ پراهمیت او نباید از سر بازیچه خوانده شود. جوینی، به درستی، به این نکتهٔ اساسی پی برده بود که ایران در کانون تراکم

1. William Francklin, *Observations made on a tour from Bengal to Persia*, p. 281-2

همهٔ تنش‌های بخشی از جهان قرار دارد و سرزمینی است که ساکنان آن، ناگزیر، باید به رویارویی با چالش‌هایی برخیزند که مکان جغرافیایی این کشور به آنان تحمیل کرده است. مراد ما از این مکان جغرافیایی، البته، جغرافیای ظاهری و صِرف مکانی در عرض و طول جغرافیایی نیست، بلکه آن تنش‌ها و این چالش‌ها پیوسته هم‌چون گره‌هایی پیچیده بوده‌اند و در شرایط جغرافیایی ایران، هیچ ظاهری وجود نداشته است که نمود باطنی بغرنج نباشد. از این‌رو، تاریخ ایران را نمی‌توان به عنوان صِرف تاریخ ظاهر دگرگونی‌های سرزمینی نوشت. تاریخ ایران‌زمین، از بنیاد، تاریخ اندیشهٔ ایرانیان و به سخن دیگر، تاریخ پیوستگی‌های عمل و نظر است، به این معنا که هیچ حادثهٔ تاریخی وجود ندارد که با اندیشه گره نخورده و به واسطهٔ اندیشه تعیّنی جدید پیدا نکرده باشد. این تعیّن، هرگز، تعیّنی ساده نیست و پیوسته، پیچیده است، زیرا حلول هیولای اندیشه در مادهٔ حادثهٔ تاریخی آن را به چنان واقعه‌ای پیچیده تبدیل می‌کند که جز در قالب دستگاه مفاهیم بغرنج قابل تبیین نیست. این‌که در مواردی تحول تاریخی ایران را خلاف‌آمد عادت خواندیم و این‌که در بخش‌هایی گفته شد که به هر حال، کاربرد دستگاه مفاهیم تاریخ اروپایی بی‌آن‌که به محک مضمون و مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران زده شده باشد، راه به جایی نخواهد برد، نظر به این پیچیدگی‌های تاریخی ایران داشتیم و تردیدی نیست که این کوشش پیوندی با آن نوعی از تاریخ‌نویسی دارد که ابوالفضل بیهقی آن را «تاریخ پایه‌ای» نامیده است. آن‌چه پایین‌تر می‌آید، هم‌چون دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران و کوششی است تا بر پایهٔ آن‌چه تاکنون در جای‌جای این جلد دربارهٔ دگرگونی‌های تاریخی ایران‌زمین در دورهٔ گذار گفته‌ایم، با بررسی تنش‌هایی که ایران در کانون آن‌ها قرار داشت، به پاسخ‌هایی که ایرانیان به چالش‌های تاریخی و فرهنگ داده‌اند، به برخی از علل و اسباب انحطاط اشاره کنیم.

۱. تنش‌های آیینی- فرهنگی

پیش از این گفتیم که ایران از کهن‌ترین ایام سرزمین آیین‌های گوناگونی بوده است و ایرانیان پیوسته قومی بوده‌اند که باورهای دینی را گرامی داشته، به آن‌ها صبغه‌ای ملّی داده و جزئی از هویت قومی خود تلقی کرده‌اند، اما اینک اضافه می‌کنیم که سده‌هایی است که ایرانیان از تأمل در الزامات نظام کشور خود بازایستاده‌اند. نخستین پیامبر ایرانی، زرتشت، در عین حال اندیشمند خرد و فرزانگی کهن ایرانی و افق‌های بازِ بود. کورش بزرگ، بنیادگذار شاهنشاهی ایران، فرمانروای همهٔ قوم‌هایی بود که در ایران‌زمین زندگی می‌کردند و هم‌او در فرمانی که در ۵۳۸ پیش از میلاد به مناسبت تاج‌گذاری خود در بابل صادر کرد، دین و آیین همهٔ ساکنان سرزمین‌های خود را به رسمیت شناخت و اجازه داد تا هر کس چنان‌که میل اوست، به دستورهای آیین و دیانت خود عمل کند.[۱] بر پایهٔ آگاهی‌های اندکی که از دورهٔ باستانی تاریخ ایران داریم، می‌توان گفت که ایرانیان در باورهای خود مردمانی آزاده و اهل «مدارا» بوده‌اند.[۲] در دورهٔ ساسانیان که ایران بار دیگر وحدت سرزمینی خود را بازیافت، آیین زرتشتی هم‌چون شالودهٔ استوارِ وحدت ملی ایران به شمار آمد و در رویارویی با چالش آیین‌های دیگری مانند بودایی و نصرانی ناچار به تدوین الهیاتی روی آورد که پیوندی نزدیک با سامان قدرت سیاسی داشت. تدوین الهیات زرتشتی، پیدایش مؤبدانی که مانند

۱. کورش «آشتی‌خواهان به بابل اندر» شد و «سربازان بسیار [او] دوستانه اندر بابل گام برمی‌داشتند». او «پیکرهٔ خدایان را در میانهٔ آن شهرها ... به جای نخستین» بازگرداند. کورش «با راستی و داد، پیوسته، [مردم] را شبانی می‌کرد». *فرمان کورش بزرگ*، § 23, 24, 32, 14 نیز ر.ک. م. آ. داندامایف، *ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشی*، ص. ۱۴۲ و بعد.

۲. به گفتهٔ داندامایف، مدارای دینی دورهٔ کوروش در زمان کمبوجیه و داریوش نیز دنبال شد «تا ملل شکست خورده بتوانند جزو امپراتوری ایران باقی بمانند». البته، این امر مانع از آن نبود که «اگر مقاومت یا شورشی از طرف آن‌ها بر پا می‌شد، آنگاه ایرانیان در صدد ویران کردن معابد آنان بر می‌آمدند». م. آ. داندامایف، همان، ص. ۱-۳۴۰.

دیگر ادیان دارای نفوذ و اعتباری بودند،[1] در دورهٔ ساسانیان «مدارای دینیِ» پیشین را از میان برد و خود به یکی از عوامل جدی انحطاط ساسانیان و فروپاشی فرمانروایی آنان تبدیل شد، اما این امر موجب نشد که به خلاف آن‌چه بر حسب معمول گفته‌اند، ظهور اسلام و ورود آن به ایران هم‌چون پیام آزادی و برابری فهمیده شده باشد. تصور فراگیری پیام اسلام با امکانات فکری دنیای باستان سازگار نیست و به احتمال بسیار ایرانیان مناطق دوردست پس از شکست نظامی با تعلیمات اسلام آشنا شده‌اند و بدیهی است که تا آن زمان در پایداری آنان خللی وارد نشده است.[2] در این‌که در بخش‌هایی از سرزمین پهناور ایران، بویژه در مناطق مرزی با عربستان و نواحی عربی تحت الحمایهٔ ایران، گوش‌هایی به پیام اسلام حساس بوده‌اند، تردیدی نمی‌توان کرد، اما در بسیاری از بخش‌های ایران‌زمین نیروهای پایداری «ملّی» تا جایی که توانستند ایستادگی کردند و البته، گاهی فرار را بر قرار ترجیح دادند، زیرا اختلاف میان ایرانیان و تازیان چندان بود که در نظر ایرانیان ظاهر بسیاری از آنان بیشتر یادآور دیوان بود، چنان‌که دینوری می‌نویسد:

۱. تعصب دینی دورهٔ ساسانی را نمی‌توان با تعصب دینی ناشی از ادیان ابراهیمی مقایسه کرد. آیین مزدیسنا دیانتی تبلیغی نبود و سخت‌گیری دینی در دورهٔ ساسانی بیشتر سیاسی بود تا دینی. «روحانیان زردشتی بسیار متعصب بودند و هیچ دیانتی را در داخل کشور تحمل نمی‌کردند، لیکن این تعصب بیشتر مبتنی بر علل سیاسی بود». آتور کریستیسن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص. ۲۹۰.

۲. این بحث پیچیده‌تر و دامنهٔ آن گسترده‌تر از آن است که بتوان در این مختصر همهٔ وجوه آن را مورد بررسی قرار داد. اصل بر آن است که در دنیای باستان گرویدن به هر دیانت یا اندیشهٔ جدید بدعت به شمار می‌آمده است، اما این نکته را نیز نباید فراموش کرد که از خلاف‌آمد عادت، ایرانیان حتیٰ در دورهٔ باستان هرگز «ملّت» بسته و امت، به معنایی که همهٔ اقوام باستانی بوده‌اند، نبودند. هرودت، به عنوان تاریخ‌نویس، در اشاره‌ای به همین مطلب، ایرانیان را قومی «باز» به رسم‌ها و آداب اقوام دیگر معرفی می‌کند، اما خود او، به عنوان یونانی، از این امر که خلاف عادت‌های دنیای باستان بود، در شگفت بوده است. هرودت می‌نویسد: «پارسیان از همهٔ مردمان جهان آسان‌تر آداب بیگانگان را اخذ می‌کنند، لباس مادها را می‌پوشند، زیرا آن را از لباس قومی خود بهتر یافته‌اند؛ آنان در جنگ زره مصریان را بر تن می‌کنند و از هر لذتی که به گوششان برسد، کام می‌جویند، به عنوان مثال، آنان معاشرت با مغبچگان را از یونانیان فراگرفتند. هر یک از پارسیان چندین همسر عقدی می‌گیرند و شمار بسیاری کنیز نیز خریداری می‌کنند.» Hérodote, *Histoires*, I, 135

گویند چون ایرانیان دیدند که اعراب اسب‌ها را به آب زدند و از دجله عبور می‌کنند، بانگ برداشتند: "دیوان آمدند! دیوان آمدند!".[۱]

شکست نظامی و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی می‌بایست بحرانی ژرف در وجدان ایرانیان ایجاد کرده باشد. سکوتی که دست‌کم بر دو سدهٔ نخستین دورهٔ اسلامی ایران سایه افکند، از این واقعیت حکایت می‌کند که پیکار میان آیین و هویت کهن و نظام جدید به پایان نرسیده بود و به آسانی به پایان نمی‌رسید. حاکمیت نظامی عربی و چیرگی فرهنگی ایرانی برای پیکاری درازآهنگ در برابر هم صف کشیده بودند. فرهنگ و تمدن ایرانی نبردی را باخته بود که می‌توانست سرنوشت جنگ نهایی را دگرگون کند، اما جنگ نهایی در نظر ایرانیان، پیکاری نظامی نبود و می‌بایست زمانی آغاز می‌شد که نیروهای پایداری فرهنگی همهٔ تیغ‌های فرزانگی ایرانی را آبداده باشند. پیکار فرهنگی نیازمند زمان بود و تهیهٔ تدارکات آن بیش از سه سده به درازا کشید. نخست، برخی خاندان‌های ایرانی و امانت‌داران فرهنگ ایرانی کمر راست کردند و آنگاه برخی دیگر توانستند فرمانروایی‌هایی به وجود آورند. با سامانیان و بویژه با آل‌بویه نظام سیاسی ایران باستان احیا شد و در این سده‌ها در سایهٔ حمایت خاندان‌های دهقان ایرانی پایداری فرهنگی به نتیجه رسیده بود. در این نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی بخش بزرگی از فرآورده‌های فرهنگ ایرانی به دورهٔ اسلامی انتقال پیدا کرد و اسلامِ عربی به محک فرزانگی ایرانی و پس از آن فلسفهٔ یونانی خورد و به اسلامِ ایرانی تبدیل شد. با پیدایش اسلام ایرانی، سرنوشت جنگ تعیین و دورهٔ نویی در تاریخ ایران‌زمین آغاز شد که در آن، ایران‌زمین در جهانِ اسلام، اما بیرونِ دنیای آن، به کانون «نوزایش» جهان اسلام تبدیل شد. در فصل‌های دیگر این جلد به برخی از دگرگونی‌های فرهنگی ایران‌زمین در این سده‌ها اشاره شده است؛ این‌جا تنها به جنبه‌هایی از تحول تاریخی ایران اشاره می‌کنیم که به دنبال آن نظام شاهنشاهی در ایران تجدید شد و ترکیبی از اقوام، زبان‌ها و آیین‌های متنوع

۱. ابوحنیفه احمد دینوری، *اخبارالطوال*، ص. ۱۶۱. لازم به یادآوری است که متن تاریخ دینوری عربی است، اما عبارتی که از ایرانیان نقل شده، در متن، به فارسی آمده است.

توانستند در کنار یکدیگر سرنوشت دورهٔ اسلامی این کشور را رقم بزنند.

پیش از این اشاره کردیم که ایران باستان زادگاه و گهوارهٔ یکی از کهن‌ترین نظام‌های شاهنشاهی[1] در تمایز آن با ساختار نظام سیاسی مبتنی بر «قوم» واحد یونان پیش از استقرار امپراتوری اسکندر بود. با توجه به آن‌چه تاکنون گفته‌ایم، می‌توان دریافت که ایرانیان، با گذشت زمان، از تأمل در الزامات نظام فرمانروایی کشور خود بازایستادند و از زمانی که جهل به سرشت و الزامات نظام فرمانروایی سیطره پیدا کرد، انحطاط تدریجی نیز آغاز شد. نظام شاهنشاهی، در ایران باستان، فرمانروایی متمرکز در سرزمینی با اقوام گوناگون بود و چنان‌که از سنگ‌نوشته‌های پادشاهان باستانی می‌توان دریافت، از همان آغاز، آگاهی از این وضعیت خاص وحدت شاهنشاهی ایران در عین تنوع آن وجود داشته است. پژوهندهٔ جغرافیای سیاسی، پلانول، که پیشتر به دیدگاه او دربارهٔ تداوم فرهنگی ایران اشاره کردیم، بر این نکته تأکید کرده است که ایران «کهن‌ترین نظام سیاسی عالم است» که در آن نظام شاهنشاهی حتیٰ پس از سلطهٔ خلافت و از آن پس تاکنون تداوم پیدا کرد. اگرچه نظام شاهنشاهی در مصر، بابل و آشور پدید آمده بود، اما نخستین بار، هخامنشیان آن را به کمال رساندند و به نظام سیاسی ایران تبدیل کردند که به‌رغم فراز و نشیب‌های تاریخ ایران، بیش از دو هزاره دوام آورد.[2] پشتوانهٔ این شاهنشاهی به عنوان نظام سیاسی اقوام مختلف، در ایران باستان، دیانت زرتشت بود که به پیکار میان اهورامزدا و اهریمن باور داشت و بی‌آن‌که تمایز قومی ــ به معنای نژادی ــ را شالودهٔ تمایز و تنش‌ها میان انسان‌ها بداند، اصل آیینی را موجب تمایز میان افراد می‌دانست. شالودهٔ اندیشهٔ یونانی، تمایز قومی بود، اما در دیانت زرتشتی، تمایز ایرانی و تورانی، نه قومی، بلکه آیینی بود. معنای این سخن آن نیست که ایرانیان باستان به تمایز قومی باور

---

۱. تفصیل این بحث را پیش از این، در فصل دوم، ازگفتهٔ هگل و تاریخ‌نویسان معاصر آورده‌ایم. یادآور می‌شویم که به نظر هگل تاریخ جهانی با بنیادگذاری نخستین دولت در ایران باستان آغاز می‌شود.

2. Xavier de Planhol, op. cit. p. 496.

نداشتند؛ این ارزیابی با باورهای دنیای باستان سازگار نیست، اما این نکته دارای اهمیت است که ایرانیان باستان دریافتی انحصاری از دیانت و «فرقهٔ ناجیه» نداشتند. این دریافت از دیانت در ایران باستان بسیار دیر پدیدار شد، زمانی که حضور دیانت‌های الهی به مرتبه‌ای رسید که تدوین الهیات زرتشتی ضروری شده بود. در ایران باستان، تا زمانی که دیانت با سیاست آمیخته و به ابزاری برای هدف‌های سیاسی تبدیل نشده بود، دریافت انحصاری از دیانت نیز پدیدار نشد و باور به نوعی «مدارای دینی» مذهب مختار بود. این «مدارای دینی» را باید یکی از عمده‌ترین عناصر تشکیل دهندهٔ وجدان جمعی تاریخی ایرانیان دانست و شگفت این‌که این عنصر وجدان تاریخی از ورای فراز و نشیب‌های دگرگونی‌های تاریخی، یورش اقوام بیگانه و چیرگی دیانت‌ها و آیین‌های گوناگون تداوم خود را حفظ کرده است. تاریخ ایران و ادب، هنر و اندیشهٔ این سرزمین، پیوسته هم‌چون سرچشمه‌ای بوده است که این «مدارای دینی» از آن می‌جوشد و همهٔ اقوام ایرانی را سیراب می‌کند.

بدون داشتن تصور روشنی از این ویژگی وجدان جمعی و تاریخی ساکنان ایران‌زمین نه تنها توضیح بسیاری از حوادث گذشته امکان‌پذیر نیست، بلکه تبیین حال و ترسیم افق آینده نیز ممکن نخواهد شد. شالودهٔ استوار وحدتِ سیاسی و آیینی ایران‌زمین، تنوع آن است : ایران‌زمین تا زمانی توانست وحدت سیاسی خود را حفظ کند که اساس آن بر تنوع استوار بود و هر بار که «وحدت در تنوع» به درستی فهمیده نشد و بیشتر از آن، هر بار که وحدت بر تنوع چیره شد ــ چنان‌که در بحث از یورش افغانان اشاره‌هایی به آن را آوردیم ــ وحدت و تنوع به یکسان دستخوش مخاطره شده است. تاریخ بنیادین ایران‌زمین، تاریخ شاهان و فرمانروایان نیست، تاریخ ادب، هنر، اندیشه و زبان‌ها و آیین‌های گوناگون است. وحدت ایران‌زمین، وحدتی پیچیده و پرتعارض است و جای شگفتی نیست که پیوندهای مردم ایران از بلوچستان تا آذربایجان، از لرستان و کردستان تا دورترین نقاط خراسان، «الفتِ موج و کنار» بوده است : ورای زبان‌ها و آیین‌های گوناگون، وجدان جمعی تاریخی ایرانیان، اگرچه پیوسته دچار قبض و

بسط‌های مکرّر شده، اما به سبب وجود علقه‌هایی که هنوز توضیح شایسته‌ای از آن به دست نداده‌ایم، آن «آنِ» جاودانی، وحدت سیاسی حفظ شده است. یگانه بیانی که از پیچیدگی این وحدت در تنوع به دست داده شده، در حوزهٔ نظر در قلمرو ادب فارسی بوده است، در حالی‌که همهٔ ساکنان ایران‌زمین با رعایت «مدارای دینی» ــ که البته، به دیانت به معنای رایج آن محدود نمی‌شود ــ این نکته را برجسته کرده‌اند که در عمل، وحدت در تنوع ایران از محدودهٔ تنگ صرف نظام حکومتی و وحدت سیاسی آن بسی فراتر می‌رود. به سخن دیگر، تاکنون، خاستگاه وحدت سیاسی ایران‌زمین، وحدت در تنوع زبانی، آیینی و فرهنگی مردم آن بوده است که از آن به «مدارا» تعبیر می‌کنیم. ایران را نه به فرمانروایان آن می‌توان فروکاست و نه به نظام سیاسی آن؛ در طول تاریخ، حتیٰ بهترین فرمانروایان ایران‌زمین، بدترین نمایندگان آن بوده‌اند. پیوسته فاصله‌ای میان فرمانروایان و واقعیت کشور وجود داشته است و این نکته راکه ما ندیده یا کمتر دیده‌ایم، اما به هر حال، تاکنون، از توضیح آن ناتوان بوده‌ایم، حتیٰ برخی از سفرنامه‌نویسان دیده‌اند. ژان شاردن تمایزی میان نظام فرمانروایی ایرانیان و خلق و خوی خود آنان وارد می‌کندکه جالب توجه است. شاردن ضابطهٔ ارزیابی خود از ایرانیان را حکومت آنان قرار نمی‌دهد و بر آن نیست که هر قومی لایق همان حکومتی است که بر آن فرمان می‌راند. برعکس، شاردن به‌رغم نظام خودکامه‌ای که بر ایرانیان فرمان می‌راند، سرشت ایرانیان و فرهنگ آنان را در تعارض با حکومت ایران ارزیابی می‌کند.

> بر این باورم که همهٔ قانون‌ها و رفتارهای [ایرانیان] سرشار از انسانیت است، بسی بیش از آن‌چه از یک حکومت استبدادی و قدرت خودکامه می‌توان توقع داشت. برای نمونه، آیا کشوری وجود دارد که در آن کمتر از ایران مالیات و خراج گرفته شود؟ در ایران، رعیت مالیات سرانه نمی‌پردازد و معافیت مالیاتی کالاهای اساسی مورد نیاز را شامل می‌شود. آیا می‌توان انسانی‌تر و معتدل‌تر از رفتار آنان با روستاییان تصور کرد؟ می‌توان گفت که قرارداد شراکتی راستین

میان ارباب و رعیت بسته شده که برابر آن سود و زیان بالمناصفه تقسیم می‌شود و همیشه بینواترین مردمان کمترین رنج را تحمل می‌کنند.[1]

ژان شاردن به درستیِ دریافته بود که شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان در دورهٔ اسلامی، اگرچه خودکامه است، اما به خلاف کشورهای دیگر، گویی خاستگاه حکومت خواست مردم کشور نیست و شکافی ژرف میان آن‌چه به طور طبیعی از درون مردم و فرهنگ و تمدن ایران‌زمین می‌جوشد، و اندیشهٔ فرمانروایی آن وجود دارد. برخی از سفرنامه‌نویسان نیز به این نکته اشاره کرده‌اند، اما هنوز بازسازی سیر تاریخ ایران و دریافت ما از آن به مرحله‌ای نرسیده است که بتوانیم دستگاه مفاهیم لازم برای تبیین این واقعیت‌ها را که بحث دربارهٔ آن‌ها از حد وصف آن‌ها نمی‌تواند فراتر رود، تدوین کنیم. سفرنامه‌نویسانی مانند ژان شاردن با فاصله‌ای که با واقعیت‌های تاریخ ایران داشتند، در قیاس با سیر تاریخی کشورهای اروپایی و ضابطه‌های تاریخ غربی، به اختلاف میان هنجارهای سیر تاریخی ایران و غرب توجه پیدا کرده بودند، اما از آن‌جا که در تاریخ‌نویسی ایرانی اعتنایی به گزارش‌های آنان نشده و به‌جد گرفته نشده‌اند، نکته‌هایی نیز که آنان طرح کرده بودند، بسط داده نشد. ژان شاردن به مناسبت بحث از این واقعیت اجتماعی- سیاسی ایران که زندگی در این کشور، به‌رغم خودکامه بودن نظام سیاسی آن با آرامش و آسایش توأم است،[2] به یکی از تعارض‌های واقعیت ایران اشاره می‌کند و می‌نویسد:

کوتاه سخن این‌که قوانین ایران بسیار خوب و برای رعیت بسیار مفیدند و آن‌گاه که پادشاهی عادل و هوشمند بر تخت نشسته باشد که بر اجرای قانون‌ها نظارت می‌کند و مانع ستم وزیران خود

---

1. Jean Chardin, *Voyages*, V, p. 463-4.

۲. ولتر در ارزیابی خود از خوی «مدارای» ایرانیان گامی فراتر می‌گذارد و از وجود نوعی «قانون بشریت» در ایران زمان خود سخن می‌گوید: «آن‌چه دربارهٔ ایران گفته می‌شود، ما را بر آن می‌دارد که یقین داشته باشیم که کشوری سلطنتی وجود نداشت که مردم در آن بیشتر از حقوق بشریت بهره داشته باشند.» Voltaire, *Essai sur les moeurs*, II p. 773

می‌شود، می‌توان گفت که خوشبخت‌ترین و شکوفاترین کشور است ... به نظر من، مطمئن‌ترین وسیله برای ارزیابی اعتدال یک حکومت این است که نظری به وضع رعیت، بویژه پایین‌ترین طبقهٔ آن بیندازیم. این گروه از رعیت در ایران، خواه در روستا و خواه در شهرها، همه گونه وسایل اولیه را در دسترس دارند، در حالی‌که به اندازهٔ نصف روستاییان ما کار نمی‌کنند.[1]

قانون‌ها در کشورهای خودکامه، ناشی از ارادهٔ فرمانروای خودکامه است و بدیهی است که از بسیاری از فرمانروایان خودکامه قانونی که صلاح رعیت را در نظر داشته باشد، صادر نمی‌شود، اما اگرچه در ایران، جز فرمانروایان خودکامه پدید نیامده، ولی قانون‌ها چنان تدوین شده‌اند که گویی آبشخور آن‌ها ژرفای روح ایرانی است که آهن هر خشونتی را با اکسیرِ اعتدال خود نرم می‌کند. توضیح تخلّف معلولِ قانون‌های ایران از علّتِ فرمانروایی خودکامهٔ آن آسان نیست، اما دریافت درستی از تاریخ ایران‌زمین نیز بدون نتایج چنین پژوهشی امکان‌پذیر نخواهد شد. ژان شاردن در دنبالهٔ توصیف خود از روحیهٔ اعتدالی ایرانیان، اشاره‌ای نیز به «مدارای دینّی» آنان دارد و این بار در مقایسه‌ای میان ایران نخستین سدهٔ فرمانروایی صفویان و کشورهای مسیحی می‌نویسد:

اما این مردمان امتیاز انکارناپذیری نسبت به مسیحیان دارند و آن این‌که آنان به خاطر دیانت خود آزار داده نمی‌شوند. در ایران، نه شمار روحانیان زیاد است و نه آنان بسیار ثروتمندند. وانگهی، روحانیان اهل دسیسه‌چینی و نیز از چنان اقتداری برخوردار نیستند که در امور دینی موجبات آزار و اذیت رعیت را فراهم آورند. با این همه، منظور من این نیست که رعیت آن آزادی را دارد که دیانت جدیدی برای خود اتخاذ کند. منظور من تنها این است که کسی آنان را به خاطر امور دینی آزار نمی‌دهد و برای اجرای مناسک تجسس نمی‌کند که آیا به مسجد می‌روند یا نه، همهٔ اعتقاداتشان مانند

1. Chardin, op. cit. V, p. 465.

> باورهای روحانیان است یا نه ... در این امور، هر کسی آزادی کامل دارد، هر طور بخواهد ایمان می‌آورد. هر کس مجاز است که اسرار قرآن را چنان‌که می‌خواهد، تفسیر کند، به شرطی که در ملأ عام آن را انکار نکند.[1]

اهمیت تبیین ژان شاردن از «مدارای دینی» در این است که او خاستگاه آن را در صِرف دیانت ایرانیان نمی‌داند، بلکه برعکس، خوی مداراجویانهٔ ایرانیان را ناشی از تلّقی آنان از دیانت می‌داند. مردمان نافرهیخته، ملایم‌ترین دین‌ها را به خشن‌ترین ابزارهای چیرگی بر عالم و آدم تبدیل می‌کنند، در حالی‌که روحیهٔ توأم با اعتدال مردمان فرهیخته هم‌چون صافی، خشونت را از دیانت جدا می‌کند و می‌پالاید و آن را به مایهٔ فرهنگی والا تبدیل می‌کند. هیچ دیانتی، به ضرورت، مایهٔ فرهیختگی و خاستگاه فرهنگی والا نیست، بلکه برای آفرینش فرهنگی والا لاجرم باید فرهیختگی به خمیرمایهٔ دیانت تبدیل شود. در این صورت، دیانت شالودهٔ فرهنگی آزادگی و افق باز فرهیختگی خواهد بود. ژان شاردن که به عنوان پروتستانی فرانسوی و جهانگردی که در پیوند سیاست و دیانت کشورهای بسیاری تأمل کرده و از تجربه‌های تلخ آشوب‌های مذهبی اروپا به دنبال اصلاح دینی و پی‌آمدهای آن درس‌های بسیاری آموخته بود، در اشاره‌ای به خوی مدارای ایرانیان می‌نویسد:

> ستایش‌انگیزترین عادت ایرانیان ملاطفت آنان با بیگانگان، مهمان‌نوازی، پذیرایی و محافظت از بیگانگان و مدارای آنان نسبت به دین‌هایی است که در نظر ایرانیان باطل و فاسد به شمار می‌روند. اگر از شریعت‌مداران صرف نظر کنید که مانند هر جای دیگری و شاید بیشتر از جاهای دیگر، به کسانی که به باورهای آنان اعتقاد ندارند، سخت کینه می‌ورزند، در امر دیانت، ایرانیان را بسیار انسان و معتدل خواهید یافت، تا جایی که اجازه می‌دهند که کسانی که دین آنان را ترک گفته‌اند، به آن بازگردند و حتیٰ صدر برای امنیت آنان

1. Chardin, op. cit. V, p. 467.

سندی به آنان می‌دهد و در آن به ملحد بودن [سابق] آنان اشاره می‌کند. آنان بر این باورند که دعای همهٔ آدمیان مقبول واقع می‌شود. ایرانیان دعای خیر مؤمنان دین‌های دیگر را می‌پذیرند و در ایام بیماری حتیٰ آن را طلب می‌کنند ... من این مطلب را ناشی از اصول مذهب آنان نمی‌دانم، اگرچه در دیانت آنان نیز مانند هر آیین دینی مجاز شمرده می‌شود، بلکه از اخلاقیات ملایم این قوم منبعث می‌دانم که به طور طبیعی مخالف پرخاشجویی و خشونت است.[۱]

این «مدارای دینی» ایرانیان در سده‌های شانزدهم و هفدهم، خلاف‌آمدِ عادت بود؛ در این سده‌ها عصبیت‌های دینی و پیکارهای هفتاد و دو ملّت که هر یک خود را فرقهٔ ناجیه می‌دانستند، موجب شده بود که سخت‌گیری و تعصب، دیانت را به بهترین ابزار چیرگی تبدیل کند.[۲] ژان شاردن پروتستان و دیگر سفرنامه‌نویسان از دیدن نمودهای مدارای دینی ایرانیان در حیرت بودند. یکی از فرستاده‌های پرتغالی، نیکلا دِ اوژْتا رِیلو که در زمان شاه عباس از راه هند به ایران آمد و مانند همهٔ مردمان آن زمان، کشور خود را معیار آبادانی، زیبایی و بارووری می‌دانست و هر چیزی را به محک کشور پرتغال می‌زد، اما اگرچه او نیز «حُبِّ وطن را حدیثی شریف» می‌دانست، ولی این امر مانع از آن نشده است که در مواردی به برتری‌های ایران اعتراف کند. اروپای جنوبی و بویژه دو کشور کاتولیک پرتغال و اسپانیا در سدهٔ هفدهم هنوز بویی از تساهل مذهبی نبرده بودند و مردمان آن دو کشور مؤمنانی مکتبی و سخت متعصب بودند[۳] و از

1. Chardin, op. cit. III, p. 480-9.

۲. بدیهی است که اشاره‌های مربوط به «مدارای دینی» در ایران را باید با توجه به شرایط تاریخی دورهٔ گذار فهمید و البته، این «مدارای دینی»، در عمل، نسبتی با آن‌چه در دوران جدید toleration خوانده شد، ندارد. بحث ما در این فصل ناظر بر کلیات است و به معنای آن نیست که در مناسبات میان مؤمنان دین‌های ایرانی هیچ گونه تعارض و تنشی وجود نداشته است. برای مثال، ر.ک. هارتون دِر هومانیان، *تاریخ جلفای اصفهان*، ص. ۱۵۳ و بعد.

۳. سفیر اسپانیا دُن گارسیا دِ سیلوا فیگوئرا که در دیانت خود متعصب بود، دربارهٔ «مدارای دینی» شاه عباس می‌نویسد : «شاه عباس با این‌که کافر است، هیچ‌گونه کینه‌ای نسبت به مسیحیان ندارد، بلکه علاقه دارد که آنان به راحتی در ایران زندگی کنند. پاپ ... که در صدد

این‌رو، رِیلو از شنیدن این‌که در اقامتگاه خان شیراز تصویری از حضرت مریم وجود دارد، حیرت می‌کند و می‌نویسد:

> آن‌چه بیش از همه مایهٔ شگفتی من شد، این بود که مردی لهستانی که همراه ما بود، می‌گفت در قصر خان شیراز پرده‌های نقاشی بسیار از جمله تصویری از باکرهٔ مقدس وجود دارد که فرزند خود را در بغل گرفته و مسلمانان او را مریم می‌نامند؛ من نتوانستم در قصر وارد شوم، زیرا درهای آن بسته بود و باغبان کلید آن را در اختیار نداشت.[1]

از عبارت رِیلو چنین برمی‌آید که نتوانسته است سخن همراه لهستانی خود را باور کند.[2] در زمان شاه عباس، ایران به طور طبیعی کانون نوعی «مدارای دینی» بود که پیروان متعصب کلیسای رُم نمی‌توانستند تصوری از آن داشته باشند. آنان هر فردی را که به دیانتشان باور نداشت، مرتد فطری می‌دانستند و تصور این‌که

بود از این موقعیت استفاده کند ... کشیشی از فرقهٔ پابرهنگان ... را با نامه‌ای نزد شاه ایران فرستاد و شاه را ترغیب کرد که تنها به مددکاری و حمایت مسیحیان ایران اکتفا نورزد، بلکه کار خیرخواهانهٔ خود را با تحبیب مسیحیان اروپا کامل کند. پاپ به شاه قول داد که مساعدت شاهان مسیحی را نسبت به وی جلب کند و او را امیدوار می‌کرد که تا زمانی‌که شاه ایران با عثمانی‌ها در جنگ است، وی شاهان اروپا را به تعرضی نیرومند علیه کشور عثمانی وادار خواهد کرد و این اقدام بالاترین آرزوی شاه در جهان بود ... شاه ایران با همان مهربانی که کشیشان اُگوستینی را پذیرفته بود، وی را مورد تفقد قرار داد و فرمان داد زمین و خانه‌ای در اختیار آنان بگذارند و آنان مجال یافتند که در آن زمین و خانه به راحتی زندگی کنند و کلیسایی کوچک و صومعه‌ای برای اقامت و اجرای مراسم دینی بر پا دارند.» *سفرنامهٔ دُن گارسیا دِ سیلوا فیگوئرا*، ص. ۲۰-۲۱۹.

1. Joaquim Veríssimo Serrão, *Un voyageur portugais en Perse*, p. 121.

۲. ایرانیان، پیوسته، به طور طبیعی تلقّی مداراجویانه‌ای از دیانت داشته‌اند و از آن‌جا که دیانت را بیشتر اخلاق می‌فهمیدند، در دام افراط‌هایی که بسیاری از اقوام دیگر افتادند، نیفتادند. در دورهٔ گذار، این وضعیتِ خلاف‌آمدِ عادت نه در عثمانی وجود داشت و نه بیشتر از آن در اروپا و از این‌رو، اروپاییانی که باورهای استوار ایرانیان به دیانت خود، توأم با احترام آنان به ادیان دیگر را می‌دیدند، از درک معنای این مدارا ناتوان می‌ماندند. جِمِللی کارِری از تجربهٔ خود در زمان شاه سلیمان می‌نویسد: «به یاد دارم که بارها یکی از بزرگان را که اعضای خانوادهٔ او لطفی در حق راهبان اُگوستینی داشتند، در کلیسا زانو زده بود و با خلوصی حتیٰ بیشتر از یک کاتولیک به مراسم توجه داشت، دیدم ... با این همه، او مسلمان بود.»

Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, II, p. 197.

فرمانروای شهری مسلمان بتواند با حفظ دیانت خود در خانه تصویری از مقدسان مسیحی داشته باشد، در مخیّلهٔ تنگ آنان نمی‌گنجید. رِبلو، در گزارش خود، دربارهٔ «مدارای دینی» در ایران سخنی نمی‌گوید، اما به برخی از نمودهای آن اشاره‌هایی می‌آورد. همین اشاره‌های کوتاهی که در برخی از سفرنامه‌های اروپاییان آمده، در سدهٔ هیجدهم، مورد استفادهٔ نویسندگان دورهٔ روشنگری فرانسه قرار گرفت و این نویسندگان بر پایهٔ ملاحظات آنان، نظریهٔ «مدارای دینی» جدید را بسط دادند.

دولتِ «مدارای دینی»، مانند دیگر نمودهای فرمانروایی صفویان، دولت مستعجل بود و با انحطاطی که در همهٔ ارکان نظام حکومتی ایران افتاد، چنان‌که پیش از این اشاره شد، در محاق فراموشی قرار گرفت. مقایسهٔ اجمالی میان دهه‌های فرمانروایی شاه عباس و دورهٔ شاه سلطان حسین مبین این امر است که با ضعف «شاهِ نهاد» و قدرت گرفتن دریافتی از دیانت که با دین عجایز سازگار بود، «مدارای دینی» که هم‌چون «سیمان» شاهنشاهی ایران عمل می‌کرد، از میان رفت و در یورش افغانان به یکی از نقطه‌های ضعف نظام حکومتی تبدیل شد.[۱] پیشتر، در این باره اشاره‌هایی آورده‌ایم، اما این نکته را نباید ناگفته گذاشت که در این‌جا نیز شکافی میان روحیهٔ «مدارای» ایرانیان و کارگزاران حکومتی و بخشی از نمایندگان دین عجایز وجود داشته است، اگرچه در تحول تاریخی و با انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران روحیهٔ «مدارا» نیز دچار سستی شد.

۱. هارتون دِر هومانیان دربارهٔ دگرگونی‌های سیاست دینی حکومت مرکزی در عهد شاه سلطان حسین بر پایهٔ منابع ارمنی می‌نویسد: «شاه بنا بر صواب‌دید ملّایان و خوار و خفیف‌کردن ارمنیان به جهت نامسلمانی ... فرمانی صادر کرد که ارمنیان چاک گریبان خود را باید از پشت ببندند، بر شانه‌هاشان گلیم کهنه اندازند و کلاه تکّه‌پاره بر سر گذارند تا از مسلمانان متمایز شوند؛ سواره به بازار نروند، ایام بارانی به بازار و دکان وارد نشوند تا مبادا خیسی لباسشان مسلمانان را نجس کند. [شاه] فرمانی دیگر برای پست‌کردن آنان داد که تابوت معدومان را ارمنیان حمل کنند و قدغن کرد که وجه دانهٔ مرغان دربار را ایشان بپردازند و هم به فرمان او سرِ هر ماه جارچی جار می‌زد که شاه در مورد ارمنیانی که مسلمان شوند، احسان و خواستهٔ آنان را اجابت خواهد کرد.» دِر هومانیان، *تاریخ جلفای اصفهان*، ص. ۸-۱۴۷

پیش از این به گفته‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی و نیز برخی از تاریخ‌نویسان ایرانی اشاره کردیم که بویژه در زمان شاه سلطان حسین روحیهٔ مدارای ایرانیان یکسره رخت بر بسته بود تا جایی که به القای برخی علمای قشری دیگر مؤمنان اهل کتاب را وادار ـ یا دست‌کم، به تهدید و تطمیع، تشویق ـ می‌کردند که اسلام بیاورند. تاریخ‌نویسان ارمنی از «حسین‌آباد»ی سخن گفته‌اند که ساکنان آن «اسلام‌پناهان» زرتشتی بوده‌اند.[1] این گونه سخت‌گیری‌ها به جایی رسید که به گزارش سفرنامه‌نویسان، در یورش افغانان، گروهی از آنان به ننگ همکاری با شورشیان تن در دادند. راهب یسوعی، کروسینسکی، نکته‌های مهمی دربارهٔ وضعیت ارمنیان جلفای اصفهان و اجحافی که به حقوق آنان می‌شده، آورده و در مواردی نیز به تعدیل‌هایی که شورشیان افغان به دنبال استقرار در تختگاه به عمل آوردند، اشاره کرده است. او در مقایسه‌ای میان وضعیت ارمنیان پیش و پس از سقوط اصفهان می‌نویسد:

> در زمان فرمانروایی صوفی، [شاه ایران]، شب هنگام، اموال ارمنیان را به غارت می‌بردند و سزای کسانی که در دفاع از جان و مال خود، کوچک‌ترین آسیبی به ایرانی [مسلمان] متجاوز وارد می‌کردند، مرگ بود، اما به دنبال سقوط اصفهان، به ارمنیان اجازه داده شد که دزدهای شبانه را خود مجازات کنند و آنان با توجه به اهمیت جنایت با اعدام کردن دزدان، با بریدن گوش یا سوراخ کردن بینی آنان، از این اجازه استفاده می‌کردند. آنان تنها در یک روز با هفت تن از دزدان که خانه‌ای را غارت کرده و صاحب آن را نیز کشته بودند، چنین معامله‌ای کردند.[2]

۱. در هومانیان بر پایهٔ اسناد ارمنی دربارهٔ اسلام آوردن گروهی از زرتشتیان می‌نویسد: «بنا بر تکرار مداوم ملّایان، شاه تصمیم گرفت ارمنیان و پیروان ادیان دیگر را که در قلمرو او می‌زیستند، به دین اسلام درآورد. او به میل باطنی خود در مورد زرتشتیان ایران ... به آسانی تحقق بخشید. از پیروان این مذهب، دویست خانوار، در جنوب جلفا ساکن بودند ... و همگی ... از ترس و گروهی با وعده و وعید به دین محمدی درآمدند و از آن هنگام آن محلّه را حسین‌آباد خواندند.» در هومانیان، همان، ص. ۱۴۷.

2. Krusinsky, op. cit. II, p. 395.

در زمان یورش افغانان و پس از سقوط اصفهان، پدر کروسینسکی در تختگاه صفوی به سر می‌برد. او که نزدیک به دو دهه در اصفهان به سر برده و تحولات ایران را از نزدیک دنبال کرده بود، در گزارش خود نکته‌های ارزنده‌ای دربارهٔ رابطهٔ نیروها و عوامل فروپاشی شاهنشاهی صفوی آورده و با اشاره‌ای به مناسبات پیروان دین‌های گوناگون در ایران، بر این نکته تأکید می‌کند که بر اثر سوءِ تدبیر جانشینان شاه عباس، اتحاد و انسجام «ملّی» و «سیمانِ» پیوندهای قومی از میان رفته بود و هم‌زمان با یورش افغانان، هیچ یک از گروه‌های «ملّی»- مذهبی علاقه‌ای به ــ و البته، منافعی در ــ حفظ وحدت سرزمینی کشور نداشتند. کروسینسکی گزارش خود را زمانی تهیه کرده است که هنوز شورشیان افغان اصفهان را در تصرف خود داشتند و اشرف افغان بر آن فرمان می‌راند. او، پس از آن‌که شمار اقوام و پیروان ادیان در ایران را شش گروه دانسته است، دربارهٔ آیندهٔ تسلط شورشیان ایران می‌نویسد:

> هیچ یک از شش قوم نیست که ... علاقهٔ خاصی به سرشکستگی ایرانی‌تبارها و حفظ اقتدار افغان‌ها نداشته باشد. جای آن دارد فکر کنیم که قدرت افغانان، بویژه تحت فرماندهی مرد زیرک و با هوشی که امروزه بر ایران ــ که انقلاب اخیر موجب نابودی آن شد ــ فرمان می‌راند، بیش از پیش، استوارتر خواهد شد. به حق، می‌توان این انقلاب را یکی از مایه‌های بزرگ درس عبرتی دانست که گاهی مشیت الهی به بزرگان این دنیا و بویژه در کشورهای آسیایی که در آن‌جا بیشتر شاهان در سست‌عنصری و بیکارگی غرق شده‌اند، می‌دهد.[1]

۲. تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی

با تعمیم نتایج آن‌چه پیش از این از ژان شاردن نقل کردیم، می‌توان گفت که

---

1. Krusinsky, op. cit. II, p. 396.

خاستگاه نظام حکومتی ایران فرهنگ ایرانی نیست، بلکه نظام حکومتی امری عارضی و گذرا در تاریخ این کشور است. نظام خودکامه شیوه‌ای است که در نهایت با خلق و خوی ایرانیان سازگار نیست. یکی از دلایل عمدهٔ بی‌ثباتی حکومت‌ها در ایران این است که ایرانیان به‌رغم تحملی که در دوره‌هایی از تاریخ خود نشان داده‌اند، هرگز به طبیعی بودن نظام‌های خودکامه باور نکرده و به آن تن درنداده‌اند. ژان شاردن، اگرچه نمی‌توانست با داده‌های زمان خود تحولات و انقلاباتی را که سه سده پس از او در ایران شروع شد، پیش‌بینی کند، اما به این نکته پی برده بود که تنش و تعارضی که میان خلق و خوی ایرانیان و ظرافت‌های فرهنگی آنان، از یک سو، و نظام حکومتی خودکامهٔ ایران، از سوی دیگر، وجود دارد، نمی‌تواند مدت زمانی طولانی دوام بیاورد. آگاهی از این تنش و تعارض حدود یک سده و نیم پیش در وجدان ایرانیان پیدا شد، و انقلاباتی را در پی آورد که جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران نخستین آن‌ها بود، اما آخرین آن‌ها نمی‌توانست باشد. این تنش و تعارض میان ایران و نظام خودکامهٔ آن در سرزمین ایران ریشه‌های پایداری دوانده است، و به نظر می‌رسد که تا دگرگونی‌های یک سده و نیم گذشته، کوشش‌هایی برای حل این تعارض به نفع فرهنگ و تمدن ایرانی و ایجاد نظام حکومتی سازگار با خُلق و خوی ایرانیان صورت نگرفته بوده است، کوشش‌هایی که اگرچه هنوز به نتیجه نرسیده، اما شالودهٔ خودکامگی و استبداد نیز برای همیشه استوار نشده است.

ژان شاردن زمانی طولانی در ایران به سر می‌برد و با آشنایی‌هایی که با محافل حکومتی و دربار ایران داشت، توانست در سفرنامهٔ خود آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ نظام حکومتی ایران بیاورد. سامانی که شاه عباس در ایران برقرار کرده بود، در کانون توجه شاردن قرار داشت و او آن را در مقایسه با شیوهٔ فرمانروایی کشورهای اروپایی می‌سنجید. در سدهٔ هفدهم در بسیاری از کشورهای اروپایی نظام حکومتی متمرکز و پایداری ایجاد شده بود و دستگاه دولتی برابر قواعد و قوانین کهن، اما در تحول با روح زمان اداره می‌شد. وجود اشرافیت نیرومند در کشورهای اروپایی موجب شد تعادلی میان گروه‌های دارای

نفوذ ایجاد شود و همین تعادل، به تدریج، این پادشاهی‌ها را در مسیر تحول به نظام‌های دموکراتیکی راند. در ایران دورهٔ اسلامی و بویژه در سدهٔ دوم فرمانروایی صفویان، بقایای آداب و اصول سلطنت از میان رفت و بدیهه‌سازی جانشین اصول و قواعد کلی و پایدار شد.[۱] شاردن در آغاز فصل مربوط به اقتصاد ایران از سفرنامهٔ خود می‌نویسد :

> سیاست ایران فاقد روش و قاعده‌ای مطمئن است. در ایران، رتق و فتق هر امری با توجه به اوضاع و احوال خاص صورت می‌گیرد و دربارهٔ هر امر مهمی نیز با توجه به دلیل خاص و ویژهٔ آن تصمیم می‌گیرند. این روش را از این‌رو اتخاذ کرده‌اند که وزیران پیوسته وابسته به ندای هاتف غیبی پادشاه باشند. در ایران، به خلاف دولت‌های اروپایی، شورای دولتی منظم برقرار نیست. بر حسب معمول، پادشاه به راهنمایی صدراعظم و سرداران بزرگ عمل می‌کند.[۲]

پیش از سدهٔ هفدهم، نظام‌های سلطنتی کشورهای اروپایی بر پایهٔ قواعد و قوانین معین و ثابت اداره می‌شد و حقوق‌دانان کوشش می‌کردند نظام حقوقی پایداری را تدوین کنند. برعکس، در ایران، تنها نظام حقوقی موجود، حقوق

۱. بسیاری از سفرنامه‌نویسان اروپایی در مقایسه‌ای میان سامان دربار کشورهای خود، دربار ایران را سخت نابسامان یافته و درگزارش‌های خود نکته‌هایی را آورده‌اند. انگلبرت کمپفر می‌نویسد که نامهٔ شاه لهستان در ۲۰ ژوئن ۱۶۸۶ به دربار ایران تقدیم شد، اما در ۲۰ نوامبر همان سال، یعنی چهار ماه بعد، به فارسی ترجمه شد. همان سفرنامه‌نویس در دنبالهٔ مطلب می‌نویسد : «از این مطلب می‌توان به میزان بی‌خیالی و اتلاف وقتی که بر دربار ایران حکمفرماست، پی برد.» کمپفر، *سفرنامه*، ص. ۲۶۳.
همان نویسنده در جای دیگری از *سفرنامهٔ* خود به فقدان اندیشهٔ نظامی منسجم و نابسامانی‌های ارتش نیز اشاره‌های آموزنده‌ای دارد. «در مورد آن‌چه به جنگ مربوط می‌شود، یعنی مشق نظام، مارش، تربیت و انضباط نظامی ... میان اوضاع و احوال موجود در ایران با مملکت ما نمی‌توان مقایسه‌ای کرد ... هر کس هر طور دلش بخواهد لباس می‌پوشد ... در لشکرکشی‌ها، در زدن اردو، هیچ نظم و ترتیبی رعایت نمی‌شود. هر کس به دلخواه خود خیمه می‌زند.» کمپفر، همان، ص. ۹۳.

2. Jean Chardin, *Voyages*, V, p. 237.

شرع بود که بیشتر ناظر بر مناسبات حقوقی خصوصی بود و با قلمرو مناسبات سیاسی ـ یعنی حقوق عمومی ـ پیوندی نداشت. در واقع، می‌توان گفت که در جامعهٔ ایران دو نظام حقوقی هم‌عرض، اما متعارض، وجود داشت. حقوق شرع نظامی منسجم و مدوّن بود، در حالی‌که حقوقی که نظام حکومتی ایران بر پایهٔ آن اداره می‌شد، حقوقی بود که با دگرگونی‌های سلطنت که آن را به سلطنت مطلقه تبدیل کرد، به تدریج، دستخوش زوال شد و ارادهٔ شاه، و نیز در مواردی ارادهٔ خواجه‌سرایان، جانشین نظام حقوقی حکومت شد. اشارهٔ ژان شاردن مبین این نکته است که در این وجه از نظام خودکامه شاه به تنهایی در همهٔ امور تصمیم می‌گرفت و مقام صدراعظم بیشتر تشریفاتی و برای صرف رایزنی بوده است. به خلاف ایران باستان که نهاد وزارت اعتباری همتای با سلطنت داشت، در دورهٔ اسلامی، وزارت اهمیت خود را از دست داد و بویژه در دورهٔ صفوی، وزارت به نهادی تشریفاتی تبدیل شد. نظریهٔ سلطنت دورهٔ صفوی که ترکیبی از تصوف، تشیع و سلطنت بود، شاه را در رأس هرم قدرت سیاسی و مرجعیت معنوی قرار داد. در فقدان نظام حقوقی حکومت در ایران، ارادهٔ خودکامهٔ پادشاه نخستین منبع حقوق به شمار می‌آمد که شاردن از آن به سروش غیبی تعبیر می‌کند و وزیران مجبور بودند در تصمیم‌گیری‌های خود گوش هوش به ندای او بسپارند. زمانی که پادشاه از اقتدار لازم برای حکومت برخوردار نبود، شورای غیر رسمی، اما متنفذ خواجه‌سرایان و همسران شاه هم‌چون دومین منبع حقوق سلطنت عمل می‌کرد. دربارهٔ اهمیت این شورا و نقش آن شاردن می‌نویسد :

> آن‌چه بیشتر از همه مایهٔ نگرانی وزیران می‌شود، حرمسرای شاهی است که نوعی شورای خصوصی در آن برقرار است و بر حسب معمول بر همه چیز اِشراف دارد و در هر امری قانونی صادر می‌کند. این شورا ملکه‌مادر، خواجه‌سرایان و زنان سوگلی پادشاه را شامل می‌شود. اگر وزیران نتوانند رایزنی‌های خود را با هوس‌های این

اشخاص سازگار کنند ... توجیه‌های آنان پذیرفته نخواهد شد و حتیٰ می‌تواند نابودی آنان را در پی داشته باشد.[1]

نظریهٔ سلطنت خودکامه به‌گونه‌ای که در دورهٔ صفوی تدوین شد و ضعف و بی‌اعتبار شدن نهاد وزارت از پی‌آمدهای آن بود، از دیدگاه تحول آتی تاریخ ایران پراهمیت است. چنان‌که گفته شد، برابر این نظریهٔ سلطنت، شاه خودکامه قدرت سیاسی و مرجعیت معنوی را به دست داشت، اما همهٔ شاهان صفوی از اقتدار و اعتبار کافی برخوردار نبودند. در دوره‌های پیشین، وزارت نهادی نیرومند بود و آن‌گاه‌که شاه اقتدار کافی نداشت، کارها در عمل به دست وزیران اداره می‌شد و امور کشور دستخوش وقفه و تعطیل نمی‌شد. در دورهٔ اسلامی تا پایان فرمانروایی مغولان، وزیرانی کاردان و آگاه به مصالح کشور از خاندان‌های قدیم ایرانی در رأس امور قرار گرفتند و در واقع شاهان را اداره کردند. این امر موجب شد که سلسله‌هایی که در مجموع با امور ایران بیگانه بودند، کارنامه‌ای چندان منفی نداشته باشند. با صفویان نهاد وزارت رو به ضعف نهاد و شاه خودکامه به یگانه نهاد تبدیل شد، اما آن‌گاه که نهاد سلطنت نیز به نوبهٔ خود رو به ضعف گذاشت، وزارت در ایران بیش از آن اعتبار خود را از دست داده بود که بتواند به جای شخص شاه زمام امور را به دست گیرد. بدین سان، با سستی‌گرفتن پایه‌های نهاد سلطنت، اهل شریعت جای خالی وزیران متنفذ را در دربار شاهان صفوی پر کردند و به یکی از عاملان مهم سیاست تبدیل شدند. البته، نه همهٔ اهل شریعت از نفوذ کافی برخوردار بودند و نه همهٔ آنان اعتقاد راسخی به مداخله در سیاست داشتند. اکثر اهل شریعت از محدودهٔ ارشاد شاهان و تشویق آنان به رعایت جانب شریعت فراتر نمی‌رفتند، اما با پیدا شدن علمای متنفذ و بی‌توجه به الزامات قدرت سیاسی و مصالح کشور، مداخلهٔ اهل شریعت در امور سیاسی کشور پی‌آمدهای نامناسبی داشت. نظریهٔ حکومتی صفویان و ترکیبی که در آن دوره از تصوف، تشیع و سلطنت، در نخستین سدهٔ فرمانروایی آنان فراهم آمد،

1. Chardin, op. cit. V, p. 240.

شالوده‌ای استوار برای استقلال ایران در برابر خلافت عثمانی بود، اما با تضعیف نهاد سلطنت و از میان رفتن نهاد وزارت به یکی از نقطه‌های ضعف اساسی شاهنشاهی صفویان و ایران تبدیل شد. نظریهٔ سلطنت صفویان راه را برای قدرت گرفتن و مداخلهٔ اهل شریعت در سیاست هموار کرد و اگرچه سقوط شاهنشاهی صفویان ناشی از ضعف‌های درونی نظام آنان بود، اما قدرت گرفتن برخی از اهل شریعت نیز در آن سقوط بی‌تأثیر نبود. ژان شاردن در توضیحات خود دربارهٔ ساختار حکومت ایران، به این نکتهٔ تعیین‌کننده در تاریخ سده‌های اخیر اشاره‌ای نکرده است. او زمانی در ایران به سر می‌برد که دولت صفوی سدهٔ پرشکوه خود را به پایان رسانده و دورهٔ انحطاط آن آغاز شده بود. اگرچه او به برخی از نشانه‌های آغاز انحطاط اشاره کرده است، اما به هر حال نمی‌توانست تصوری از پی‌آمدهای چنین تحولی داشته باشد. سده‌ای پس از شاردن تا برآمدن قاجاران که نهاد وزارت اعتبار خود را از دست داده بود، در دوره‌هایی اهل شریعت جانشین وزیران شدند، اما نظریهٔ حکومتی رایج نظریهٔ سلطنت ایرانی بود. در دهه‌هایی از سلطنت قاجاران، اهل شریعت نیز در کنار نهاد وزارت از اعتباری برخوردار بود و در همین دوره کوششی بی‌سابقه برای تدوین نظریهٔ حکومت دینی آغاز شد.

از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، فرمانروایی صفویان با ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت آغاز شد و با سیطرهٔ دریافت قشری از دیانت به پایان رسید. تاکنون، تاریخ‌نویسان بیشتر بر اهمیت ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت، به عنوان اندیشهٔ سیاسی «طبیعی» ایران‌زمین، در رویارویی با خلافت عثمانی تأکید کرده و آن ترکیب را شالودهٔ نظری استقلال ایران دانسته‌اند. در این قول اگرچه در آن به ظاهر خلافی نیست، اما نیازمند پژوهشی جدی از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی و دینی است. اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت در صورتی می‌توانست به عنوان شالودهٔ استقلال ایران‌زمین عمل کند که در رأس نظام سیاسی، فرمانروایی «فرهمند» مانند شاه اسماعیل یا خودکامه‌ای اصلاح‌طلب مانند شاه عباس قرار گیرد. مبنای فرمانروایی شاه اسماعیل

کامل و اندیشهٔ سیاسی فرمانروایی شاه عباس نیز تأمین منافع «ملّی» و اصلاح‌طلبی او بود. در اندیشهٔ سیاسی هیچ یک از این فرمانروایان دیانت رایج وارد نمی‌شد، اما ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت نمی‌توانست در درازمدت برقرار بماند: عنصر تصوفی که مرشد کامل بر آن تکیه داشت، بی‌بنیادتر از آن بود که بتواند نقشی در اندیشهٔ سیاسی حکومتی که به تدریج در مناسبات جدید جهانی وارد می‌شد، ایفا کند. حاصل جمع میان سلطنت و دیانتی که در دورهٔ متأخر تاریخ ایران به صِرف شریعت تبدیل شده بود، نیز دستخوش چنان ابهامی بود که هیچ نظام فکری منسجمی بر پایهٔ آن نمی‌توانست تدوین شود. در دورهٔ گذار، از نظریهٔ سلطنت ایرانشهری جز عنصر خودکامگی آن باقی نمانده بود و اندیشهٔ دینی نیز به جای آن‌که با توجه به الزامات زمان تحول پیدا کند، بر پایهٔ اندیشهٔ سیاسی سلطنت خودکامه و نظریهٔ حکومتی استبدادی تفسیر شده بود. پیش از این، فقراتی از خطبهٔ محمدباقر مجلسی را در مراسم تاجگذاری شاه سلطان حسین آوردیم. مضمون آن خطبه واپسین کلام ترکیب تشیع- تصوف- سلطنت اندیشهٔ سلطنت خودکامه در ایران بود. آن ترکیب در ابهام بنیادین خود مبین این نکته بود که در دورهٔ گذار پیوند اندیشهٔ سیاسی و دینی با الزامات زمان برای همیشه گسست و از آن پس نیز تجدید نشد.

در کانون دریافتی از اندیشهٔ دینی که در دورهٔ گذار به مذهب مختار تبدیل شد، «امر به معروف و نهی از منکر» قرار داشت، اما از آن‌جاکه افق نسبت میان دیانت و سیاست از نظریهٔ سلطنت مطلقه فراتر نمی‌رفت، دیانت با این‌که ادعای سیاست نیز داشت، اما در محدودهٔ تنگ اخلاق فردی و خصوصی فروماند. در اندیشهٔ سیاسی و دینی دورهٔ گذار بر ابهام بنیادینی که در تاریخ اندیشه در ایران در نسبت میان حوزهٔ عمومی و خصوصی و امر عمومی و خصوصی وجود داشت، افزوده شد و در حالی‌که حوزهٔ عمومی بیش از پیش مورد بی‌اعتنایی قرار داشت، بر سخت‌گیری و تعصب در حوزهٔ خصوصی افزوده شد. این دریافت از دیانت موجب شد که از سویی، دست دربار و بزرگان که یا ظاهر دیانت را در ظاهر حفظ می‌کردند و یا متولیان ظاهر شریعت با آنان کنار می‌آمدند، در

ارتکاب به هر گونه فسادی باز باشد و از سوی دیگر، به تبع دربار، عنان‌گسیختگی، تن‌آسانی و بی‌بند و باری در میان عامهٔ مردم رواج یابد. پیش از این گفتیم که در نظام‌های سلطنتی، دربار کانون همهٔ دگرگونی‌ها بود و «شهر به نوعی از دربار تقلید می‌کرد». دیانتی که بر مبنای اصول اخلاق خصوصی فردی تفسیر می‌شد، نمی‌توانست به اهمیت این نکته التفاتی داشته باشد و از این‌رو «امر به معروف و نهی از منکر» به حوزهٔ زندگی خصوصی تقلیل پیدا کرد، در حالی‌که دیانت در صورتی می‌توانست «مؤثر» باشد که به حوزهٔ عمومی توجه نشان می‌داد. دیانت تنها در صورتی می‌توانست سیاسی باشد که دریافتی از حوزهٔ عمومی و نسبت آن با حوزهٔ خصوصی پیدا می‌کرد، اما توضیح این نسبت نیازمند اندیشهٔ سیاسی و دینی متفاوتی بود که با مقدمات اندیشهٔ رایج در ایران امکان‌پذیر نمی‌شد. دریافتی از اندیشهٔ سیاسی و دینی که در پایان دورهٔ صفوی رایج شد، سرکنگبینی بود که تنها می‌توانست بر صفرای فساد، تباهی و پتیارگی بیفزاید. سفیر اسپانیا دربارهٔ فساد اصفهان می‌نویسد :

> اگرچه گناه شهوت‌پرستی و شهوت‌رانی در میان این ملّت‌ها امری رایج و عمومی است، اما در اصفهان از همهٔ ایران رایج‌تر و ریشه‌دارتر است. علّت این امر تجمع و ازدحام ملّیت‌های مختلف و وجود شمار بسیار برده‌های زیبا و دلربای گرجی، چرکس و روس سفید، اعم از زن و مرد، در این شهر است که عدهٔ آن‌ها به سبب وجود پسران جوان و دختران اقوام اجنبی که شاه از چند سال پیش به این شهر کوچانیده، همواره رو به افزایش است. افزون بر این، اگرچه کافران خود این گونه اعمال را شنیع و خشونت‌بار به حساب می‌آورند، در این شهر کسانی برای استفادهٔ مادی گروهی پسر جوان را خریداری می‌کنند، مویشان را هم‌چون زنان بلند نگاه می‌دارند، به آن‌ها لباس زنانه می‌پوشانند، رقصیدن می‌آموزند و هم‌چون روسپیان شهرهای اروپا آنان را در روسپی‌خانه‌ها در معرض استفاده می‌گذارند. در واقع، جای تأسف است که آن همه کودک و نوجوان را

صرفاً به منظور ارتکاب چنین اعمال فجیعی خریداری می‌کنند.[۱]

در نوشته‌های تاریخی متأخر ایران، مانند رستم‌*التواریخ*، نیز اشاره‌هایی گویا به جنبه‌هایی از فساد که مایهٔ تباهی اخلاق و گسیختگی انسجام اجتماعی ایران بود، آمده است. بدیهی است که این بحث دربارهٔ رواج فساد از دیدگاه اخلاق خصوصی نیست : شاید، در قول ماکیاوللی در این‌که در تاریخ بشر پیوسته خوبی‌ها و بدی‌ها به یک اندازه بوده است، خلافی نباشد. تأکید بر رواج فساد در ایران دورهٔ فرمانروایی صفویان از این حیث اهمیت دارد که در این دوره، از سویی، به‌رغم سخت‌گیری‌های دینی، فساد بسط می‌یافت و از سوی دیگر، دربار خود کانون انتشار آن بود و فساد از رأس هرم ساختار اجتماعی و سیاسی ایران در همهٔ سطوح اجتماع ایران جریان پیدا می‌کرد. این فساد همهٔ قشرهای اجتماعی را به تباهی سوق می‌داد، در حالی‌که دیانت، به گونه‌ای روزافزون، قشری‌تر و سخت‌گیرتر می‌شد. وانگهی، نظام حکومتی ظاهری خودکامه داشت، اما در عین حال، جامعهٔ ایران از آزادی‌هایی برخوردار بود که با ویژگی‌های جامعهٔ خودکامه سازگار نبود. تبیین این تضادها با اندیشهٔ سیاسی و دینی ایران به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه امکان‌پذیر نبود و دریافت دینی در خلاف جهت درک الزامات زمانه قرار داشت. تضادهای تاریخی ایران در این دوره که سرانجام فروپاشی آن را به دنبال آورد، به مرحله‌ای از پیچیدگی رسیده بود که ایضاح منطق آن تنها با دگرگونی بنیادین در مبانی اندیشهٔ سیاسی و دینی ممکن می‌توانست باشد. تضادهای تاریخ ایران که در دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان در بغرنج‌ترین صورت خود پدیدار شد، به گونه‌ای که از گزارش‌های سفرنامه‌نویسان می‌توان دریافت، حتیٰ در اوج شکوفایی صفویان نیز قابل دیدن بود و البته، تنها ایرانیان نمی‌توانستند ببینند. زمانی که ژان شاردن در ایران به سر می‌برد، به برخی از تضادهای جامعهٔ ایران التفات پیدا کرده بود. او که بیش از هر سفرنامه‌نویس دیگری در جایْ‌جای سفرنامهٔ خود

---

۱. *سفرنامهٔ دُن گارسیا دِ سیلوا فیگوئرا*، ص. ۳-۲۳۲.

به مفرداتی از یک نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران اشاره کرده است، می‌نویسد:

فتوحات شاه عباس بزرگ بدون یاری سپاهیان بیگانه آشکار می‌کند که ایران با تکیه بر قدرت و شجاعت مردم آن می‌تواند به پیشرفت‌های بزرگی نایل آید، اما صلحی طولانی که با مرگ پادشاه بزرگ، ایران از آن بهره‌مند شده و حکومت خونبار جانشینان او، شجاعت ایرانیان را زایل و قدرت آنان را کمابیش نابود کرده است. تجمل، شهوت‌رانی و تن‌آسانی، از یک سو، و مطالعه و ادبیات، از سوی دیگر، موجب شده است که ــ اگر جرأت کنم خواهم گفت ــ ایرانیان زنانه بار آمده‌اند، اما هیچ چیزی به اندازهٔ روحیهٔ حسادت و سلطه‌جویی خودکامانه ــ که پیوسته بهانه‌ای برای ریختن خون بزرگان کشور و متشخص‌ترین افراد آن، خواه از نظر اعتبار شخصی و خواه از نظر درایت، بوده است ــ سهمی در زوال شجاعت و نابودی قدرت آنان نداشته است.[1]

۳. تنش‌های میان ایران و انیران

اقوام گوناگونی که در دوره‌های متفاوت تاریخ ایران از عهد باستان تا یورش افغانان در هم‌جواری با این سرزمین گسترده می‌زیسته‌اند، هر گاه که سستی و فتور در قدرت مرکزی آن راه می‌یافت، با سود جستن از فرصت تمامیت سرزمینی و هویت ملّی آن را مورد تهدید قرار می‌دادند. از یونانیان تا اعراب در دورهٔ باستان، هر بار، ایران‌زمین، پیش از آن‌که از بیرون مورد تعرض واقع شود، از درون دستخوش انحطاط جدّی شده و زمینهٔ فروپاشی آن آماده شده بود. در سیاههٔ یورش‌های مکرر، از حملهٔ اسکندر و اعراب تا چیرگی ترکان و یورش مغولان و افغانان، مورد یورش افغانان از همه پیچیده‌تر است، زیرا به خلاف اقوام بیگانه‌ای که ایران‌زمین را مورد تجاوز قرار دادند، افغانان، از اقوام ایرانی

1 Chardin, op. cit. V, p. 294-5.

بودند و سرزمین آنان بخشی از قلمرو شاهنشاهی به شمار می‌آمد، اما مشابهتی میان وضع و شرایط همهٔ این اقوام در زمانی که ایران را مورد هجوم قرار دادند و ایران در آستانهٔ یورش وجود داشت. همهٔ این اقوام در دوره‌ای ایران را مورد هجوم قرار دادند که این سرزمین دهه‌ها یا سده‌ای از شکوفایی تاریخی و فرهنگی را پشت سر گذاشته بود و به تدریج زندگی و زایندگی نیروهای درونی خود را از دست می‌داد. این شکوفایی تاریخی و فرهنگی، رفاه و نیز ظرافت در رفتار و مَنِشی را با خود آورده بود که با زمختی، خشونت و عسرت ناشی از زندگی ابتدایی عربان، ترکان و مغولان و حتیٰ شورشیان افغان ــ که به‌رغم این‌که سرزمین آنان بخشی از قلمرو شاهنشاهی بود، اما در عین حال، کم‌رشدترینِ استان‌های آن به شمار می‌آمد ــ تعارضی اساسی داشت. هر بار، پیکاری نابرابر میان اقوامی ابتدایی و ملّتی در مرتبه‌ای پیشرفته از فرهنگ و تمدن جریان پیدا می‌کرد و البته، نتیجه، جز برای فرمانروایان و کارگزاران ایرانی، از پیش معلوم بود.

بدیهی است که این وضعیت پیکار نابرابر میان اقوام جنگ‌سالار و ملّتی فرهیخته، منحصر به ایران نیست: پیکار میان امپراتوری رُم باستان و اقوام بربر از موارد همین نابرابری میان خشونت و ظرافت، و جهل و فرهنگ است، زیرا فرهنگ و فرهیختگی، اگر اندیشه‌ای مدیر و مدبّر پشتوانهٔ آن نباشد، خود از عوامل انحطاط می‌تواند به شمار آید. این‌که نویسندگان دوران جدید و چنان‌که در جای دیگری به تفصیل خواهیم گفت، ماکیاوللی در رأس آنان، در تأملات خود دربارهٔ انحطاط رُم به پیدایش ویژگی‌های ناسازگار با مردانگی اشاره کرده و خوگر شدن به تجمّل و رفاه را نامطلوب شمرده‌اند، از این حیث است که رفاه اگر توأم با سخت‌کوشی، اراده، نیرویی اخلاقی و بالاتر از همه، توانایی دفاع از دستاوردهای آن نباشد، ناچار عامل عمدهٔ انحطاط می‌تواند باشد. اشارهٔ به نابرابری میان سپاه ایران هم‌زمان با یورش افغانان و سربازان محمود افغان و وصف اوج شکوه خیره‌کنندهٔ سپاهیان شاه و حضیض فقر و تنگدستی دشمنان آنان که بویژه در نوشته‌های غربیان آمده، از این حیث جالب توجه است که اگر

رفاه پشتوانه‌ای از اندیشه و مبنایی از اخلاقِ جمعیِ استوار و بیشتر از آن، دریافتی از مصالح عالی «ملّی» نداشته باشد، نمی‌تواند در برابر فقر توأم با ارادهٔ معطوف به قدرت پایداری کند. بویژه آن‌چه در مورد یورش افغانان باید به آن توجه داشت، این است که از سویی، افغانان به عنوان ساکنان یکی از استان‌های شاهنشاهی در شرایطی نابرابر قرار داشتند و از سوی دیگر، کارگزاران حکومتی خطری را که از ناحیهٔ آنان قدرت مرکزی را تهدید می‌کرد، جدّی نمی‌گرفتند. پیش از این گفته شد که نابسامانی اجتماعی پایتخت به مرتبه‌ای رسیده بود که میرویس در تبعید خود به تختگاه ایران توانست، به فراست، امکان فروپاشی آن شاهنشاهی را دریابد. خلأ اندیشهٔ فرمانروایی در زمان شاه سلطان حسین به درجه‌ای بی‌سابقه رسیده بود، اما در این مورد نیز نباید راه اغراق پیمود، زیرا چنان‌که به تکرار اشاره کرده‌ایم، با توجه به دگرگونی‌هایی که در رابطهٔ نیروها در جهان صورت می‌گرفت و سیطرهٔ دریافت نویی از اندیشهٔ فرمانروایی در اروپا، شاهنشاهی ایران، بویژه با مرگ شاه عباس، نظامی خلاف زمان بود و نتوانست خود را با تحولات تاریخی و دگرگونی‌های اندیشه سازگار کند.[1]

۱. ژان شاردن بر آن است که با مرگ شاه عباس، خوی تن‌آسانی در روح ایرانیان رسوخ کرده بود و آنان دیگر توان پایداری در برابر سپاهیان عثمانی را از دست داده بودند. او می‌نویسد: «در حدود بیست تا بیست و پنج سال پیش، در اروپا بسیاری و از جمله اشخاص آگاه و اهل تمیز بر آن بودند که ایرانیان به دنبال شکست‌هایی که از ترکان خورده‌اند، با استفاده از فرصت مناسب ناشی نابسامانی کشور سلطان که در همهٔ جبهه‌ها شکست خورده و سرزمین‌های بسیاری را از دست داد، برای باز پس گرفتن بغداد بر او حمله خواهند کرد، اما بر عکس، من همیشه بر آن بوده‌ام که به یقین، از ایرانیان حرکتی صادر نخواهد شد، زیرا آنان بیش از هر چیز دوست دارند زنده باشند و از زندگی لذّت ببرند. خوی جنگجویی آنان را ترک گفته و آنان تنها به دنبال لذتی هستند که تصور می‌کنند با حرکت زیاد و کارهای بی‌سرانجام و مخاطره‌آمیز نسبتی ندارد.» Jean Chardin, *Voyages*, III, p. 407.

سخن شاردن تنها ناظر بر بخشی از واقعیت پیچیدهٔ نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان و رفاهی است که در آن دهه‌ها تن دادن به خوش‌باشی‌ها و بی‌خیالی عمومی را به دنبال آورد. رسوخ نوعی از اندیشهٔ عرفانی در ذهن ایرانیان و این‌که تصوف جانشین اخلاق ــ و البته، سیاست آنان ــ شد، به تدریج فلج ذهنی ایرانی را به دنبال آورد. در دوره‌ای که با دکارت، «تصرّف» در عالم به جوهر انسانی تبدیل شده بود، ایرانیان از هرگونه اندیشهٔ «تصرف» فاصله گرفته

این‌جا باید بویژه به فقدان اندیشهٔ سیاسی توجه داشت. دریافتی از اخلاق جمعی که شالودهٔ هر اندیشهٔ سیاسی است، به دنبال سیطرهٔ تدریجی تصوّف و روایتی از دیانت که محمدباقر مجلسی نمایندهٔ برجستهٔ آن به شمار می‌آمد، راه خلط میان اخلاق فردی دینی و اخلاق جمعی مدنی را هموار کرده بود و با وضعیت زوال اندیشه در ایران‌زمین، فهم و تبیین تمایزهای حدود و ثغور حوزه‌ها امکان‌پذیر نمی‌شد. در واقع، پیش از آن‌که نظام فرمانروایی و سامان نهادهای آن دستخوش انحطاط شود، اندیشهٔ سیاسی با از دست دادن استقلال خود در برابر اندیشهٔ دینی و تصوف زوال جدّی پیدا کرده بود. ایران‌زمین در صورتی می‌توانست با فرمانروایی صفویان به یکی از قدرت‌های جهانی تبدیل شود که دریافت سیاسی نویی از دیانت تدوین می‌شد، در حالی‌که برعکس، از بقیةالسیف اندیشهٔ سیاسی تفسیر دینی به عمل آمد. هیچ یک از نویسندگانی که به وضعیت انحطاط ایران در دورهٔ گذار اشاره کرده و دربارهٔ آن به بررسی پرداخته‌اند، توجهی به دیدگاه تاریخ اندیشه و بویژه تاریخ اندیشهٔ سیاسی نداشته‌اند. این نکته دارای اهمیت بسیاری است که ترکیبی که از سه نظریهٔ سنتی ایران‌زمین، یعنی تصوف، تشیع و سلطنت که شالودهٔ نظری فرمانروایی صفویان بود، فراهم آمده بود به گونه‌ای که در قلمرو اندیشه فهمیده می‌شد، ترکیبی خلاف زمان بود و با الزامات دوران جدیدی که هم‌زمان با برآمدن شاه اسماعیل آغاز می‌شد و بویژه شالودهٔ نظری خود را استوار می‌کرد، سازگار نبود. این ترکیب، پس از یورش مغولان و انحطاط همه‌سویهٔ ایران‌زمین و به دنبال

بودند و صورتی از تصوف مبتذلِ مضاعف به استعمال بی‌رویهٔ انواع مخدرات که از ویژگی‌های فرمانروایی صفویان بود، آنان را در سراشیب محتوم انحطاط راند. اندیشهٔ عدم تصرف در عالم از مفاهیم بنیادین عرفان ایرانی بود، اما زمانی که به اصل بنیادین اخلاق عمومی تبدیل شد، جز شوکران انحطاط نمی‌توانست از آن بتراود. عطار دربارهٔ اصل عدم تصرف در عالم در نزد عارفان می‌نویسد که از معروف کَرْخی «نقل است که روزی معروف را مسافری رسید و در خانگاه قبله نمی‌دانست. روی به طرفی دیگر کرد و نماز گزارد. بعد از آن چون او را معلوم گشت، از آن خجل شد. گفت: "آخر چرا مرا خبر نکردی؟" شیخ گفت: "ما درویشیم و درویش را با تصرف چه کار؟"» فریدالدین عطار، *تذکرةالاولیاء*، ص. ۳۲۶.

دگرگونی‌های بنیادینی در آن سه نظریه، امکان‌پذیر شده بود و البته، اگرچه در نخستین دهه‌های فرمانروایی صفویان در فراهم آوردن زمینه‌های وحدت سرزمینی ایران کارگر افتاد، اما با تثبیت بنیان فرمانروایی صفویان و وارد شدن ایران در مناسبات میان اروپا، روسیه و خلافت عثمانی، انحطاط جدّی ارکان فرمانروایی صفویان را به دنبال آورد. با تأمل دربارهٔ تحول نظام حکومتی صفویان می‌توان این نکته را دریافت که با مرگ شاه عباس اول، پادشاهان صفوی تنها زمانی توانستند مصالح «ملّی» را تأمین کنند که ترکیب نظریه‌های سه‌گانهٔ سنتی ایران را راهنمای عمل خویش قرار نمی‌دادند، زیرا این ترکیب فاقد مفاهیم عمده‌ای بود که اندیشهٔ سیاسی دوران جدید بر پایهٔ آن مفاهیم بنیادگذاری شده است. مورد فرمانروایی شاه عباس به عنوان اوج فرمانروایی صفویان و تجدید حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران از این حیث شایان توجه است. او با آگاهی ژرفی که از الزامات نظام حکومتی خودکامه و رابطهٔ نیروها در مناسبات جهانی پیدا کرده بود، در تصمیم‌های خود برابر اندیشه‌ای سیاسی عمل می‌کرد که به غریزه دریافته بود و اگرچه در قلمرو نظر به ترکیب تصوف، تشیع و سلطنت باور داشت، اما در عمل، هرجا که الزامات رابطهٔ نیروها تصمیمی مبتنی بر منطقی متفاوت را ضروری می‌ساخت، شاه عباس منطق عمل را به کار می‌گرفت.

سیطرهٔ اخلاق فردی دینی و این‌که همین دیانت نظریهٔ فرمانروایی و مبنای عمل حکومت شد، از سویی، در آغاز فرمانروایی صفویان، به گونه‌ای که شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس، آن را می‌فهمیدند، در بنیان گرفتن ایران مستقل از خلافت عثمانی و پایداری در برابر تهدیدهای آن، توانست نقش عمده‌ای ایفا کند، اما در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان دخالت تدریجی برخی از شریعت‌مدارانی که تصوری نادرست از نسبت میان دیانت و سیاست داشتند و تفسیر مبتنی بر اخلاق فردی آنان از دیانت، زمینهٔ تنش‌های دینی را فراهم کردند. دیانتی می‌تواند سهمی در تنظیم مناسبات اجتماعی داشته باشد که به محک اندیشهٔ سیاسی منسجم خورده باشد و دیانتی که در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان جانشین اندیشهٔ سیاسی شد، نه تنها از محدودهٔ اخلاق فردی قشری

فراتر نمی‌رفت، بلکه برعکس، در این دوره، اندیشهٔ سیاسی، بیش از پیش، استقلال خود را از دست داد و به جزئی از دیانت تبدیل شد. شاه عباس از محدودهٔ این دیانت که در آغاز فرمانروایی صفویان، مایهٔ انسجام نظام حکومتی شده بود، آگاهی ژرفی پیدا کرده بود و در عمل، به تمایزی میان حوزهٔ مصالح «ملّی» و اخلاق فردی باور داشت، اما همین تمایزِ در عین هماهنگی نیز به نیروی قدرت سیاسی خودکامه و کاردانی شخصی او امکان‌پذیر می‌شد و در صورتی می‌توانست از آن پس کارساز باشد که بتواند به نظریهٔ حکومتی منسجمی تبدیل شود. با گذشت زمان، خودکامگی اصلاح‌طلب شاه عباس جای خود را به سستْ‌عنصری و خلأ قدرت داد، بی‌لیاقتی، جانشینِ کاردانی شد و دیانت که در آغاز مایهٔ نوعی انسجام بود، به عامل انحطاط تبدیل شد. بار دیگر، تکرار می‌کنیم که واکنش برخی از مؤمنان آیین‌های ایرانی، مانند زرتشتیان، در یورش افغانان و همدلی نسنجیدهٔ آنان با شورشیان،[1] نشان از این واقعیت دارد که فرمانروایان از الزامات نظام حکومتی ایران به هیچ‌وجه آگاهی نداشتند. وانگهی، در بخش‌های وسیعی از فرمانروایی صفویان، اهل سنت و جماعت زندگی می‌کردند و رفتار نابرابر با آنان و تبعیض پیوسته می‌توانست تهدیدی برای نظام حکومتی باشد، چنان‌که در یورش افغانان موجب تلاشی ایران‌زمین شد.

جانس هَنْوی دربارهٔ ناخرسندی افغانان از سیاست دینی حکومت مرکزی و

---

1. Laurence Lockhart, *The Fall of Safavî Dynasty*, p. 78.

کروسینسکی در گزارش خود یکی از علل سقوط کرمان را ارتباط‌های پنهانی زرتشتیان با محمود افغان می‌داند و می‌نویسد: «از آن‌جاکه یوغ ایرانیان ...که اغلب زرتشتیان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند، بر آنان گران می‌آمد، میرمحمود به کوشش چندانی برای جلب حمایت آنان نیازی نداشت و به وسیلهٔ آنان توانست به فتح شهر نایل آید.»

Krusinsky, *Histoire de la dernière révolution en Perse*, I, p. 295.

میرزا حسن حسینی فسایی نیز از پیوستن «گبران» به سپاه محمود افغان سخن گفته است. ر.ک. هم‌او، *فارسنامهٔ ناصری*، ج. نخست، ص. ۵۰۲. باستانی پاریزی نیز دربارهٔ «همکاری گبران با محمود افغان» و آن‌چه پیش از یورش افغانان ازکارگزاران حکومتی بر آنان می‌رفته و با اشاره‌ای به این‌که افغانان به دنبال تسلط بر کرمان جزیهٔ زرتشتیان را بخشودند، به نقل از منابع تاریخ کرمان می‌نویسد: «اصفهان، جزیه‌خواه بود و افغان جزیه‌بخش شد: ببین تفاوت ره ازکجاست تا به کجا!» باستانی پاریزی، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، ص. ۴۷۴.

خاستگاه دینی یورش آنان اشاره‌های جالب توجهی آورده و بر آن است که میرویس کوشید تا به شورش خود ظاهری دینی بدهد، زیرا «ایرانیان و افغانان به همدیگر نسبت رفض و ناصبی‌گری می‌دادند».[۱] بدیهی است که اگر پادشاه خودکامه‌ای مانند شاه عبّاس فرمانروا بود، اختلاف مذهبی نمی‌توانست به مادهٔ فساد تبدیل شود، اما با ضعف پادشاه ایران و بی‌تجربگی وزیران و سرداران زمینه برای نافرمانی و شورش آماده شده بود.[۲] میرویس با سود جستن از زمینه‌های مساعد برای شورش به قصد رایزنی با علمای اهل سنت به زیارت مکّه رفت و کس فرستاد تا در مدینه از علمای اهل سنت فتوایی مبنی بر مشروعیت شورش بر پادشاه رافضی به دست آورد. به گزارش هَنْوی، پاسخ مثبت علمای اهل سنت در اندک مدتی صادر شد و میرویس فتوایی در مشروعیت شورش بر حکومت مرکزی به دست آورد.[۳]

کوشش نادر شاه برای تحمیل تشیع به اهل سنت و جماعت و تسنن به شیعیان که در نوشته‌های تاریخی از آن به «تَخْمیس» مذاهب اسلام تعبیر شده است ــ یعنی به رسمیت شناساندن تشیع به عنوان پنجمین مذهب رسمی ــ نیز که هدف آن، خروج از بن‌بست دشمنی دیرین میان ایران و عثمانی و پایان بخشیدن به پیکارهای دائمی میان آن دو برای تأمین آرامش و صلح بود، نه جدّی بود و نه راه به جایی می‌برد، زیرا به احتمال بسیار، از سویی، هدف نهایی نادر شاه تأمین آرامشی در جبههٔ عثمانی برای پرداختن به جهانگشایی بود و از سوی دیگر، «تخمیس» مذاهب اسلام در صورتی می‌توانست عملی باشد که از سوی اهل دیانت هر دو مذهب تشیع و تسنن، کوششی در جهت تفسیری نو صورت می‌گرفت و چنین کوششی نیازمند بازاندیشی احکام دینی با توجه به الزامات

---

1. Jonas Hanway, *An Historical Account of British Trade*, II, p. 106.

۲. باستانی پاریزی دربارهٔ سیاست نامناسب شیخ‌علی خان در کرمان می‌نویسد: «کرمان بر اثر سوءِ سیاست شیخ‌علی خان دچار چنددستگی شده بود: یکی دعوای کُرد و فارس که صورت مذهبی شیعه و سنّی یافته بود و یکی زرتشتی و مسلمان که بعدها بُعدِ نظامی و سیاسی بزرگی پیدا کرد؛ صوفی و متشرع هم که از قدیم بود.» باستانی پاریزی، همان‌جا.

3. Jonas Hanway, op. cit. II, p. 107.

زمان و تدوین اندیشهٔ دینی جدیدی مبتنی بر نظریهٔ «مدارای دینی» بود که در وضعیت انحطاط همهٔ جانبهٔ جهان اسلام در آن عهد امکان‌پذیر نمی‌نمود. کوشش نادر شاه تنها ناشی از ارادهٔ سیاسی و منافع گذرای فرمانروایی او بود و در خارج و داخل کشور نیز با استقبالی روبه‌رو نشد. تحمیل تسنن به شیعیان ایرانی، حتیٰ اگر نادر شاه می‌توانست به زور استبداد عملی کند، از نظر سیاسی به همان اندازه دور از واقع‌بینی و خلاف مصالح «ملّی» می‌توانست باشد که تبعیض‌های نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان در مورد دیگر ادیان و مذاهب. دیانت با دریافتی که در دورهٔ صفویان در ایران از آن پیدا شد و در عمل رواج پیدا کرد، اگر عوامل انسجام‌بخش دیگر و هویت فرهنگی کهن ایرانی وجود نمی‌داشت، می‌توانست به عامل انحطاط و فروپاشی کامل آن تبدیل شود. مورد یورش افغانان و ماجراهای دیگری که بر این استان پیشین ایران گذشت، می‌توانست در بخش‌های دیگری از کشور تکرار شود. از این دیدگاه، عامل فرهنگی در بقا و انحطاط ایران شایان توجهی دیگرگونه است.

۴. تنش‌های میان فرهنگ ملّی و آیین‌های بیگانه

یکی از نسنجیده‌ترین بدیهیات دربارهٔ تحول تاریخی ایران این است که گویا این کشور به‌رغم آسیب گسست‌هایی که به دنبال یورش‌های بیگانگان بر آن وارد آمده، تداوم «ملّی» و فرهنگی خود را حفظ کرده است. این بیان که اگر ظاهر پدیدارهای تاریخی و فرهنگی ایران ملاک سنجش قرار گیرد، چندان نادرست نمی‌نماید، شایان تأمل جدّی و حتیٰ از دیدگاه تاریخ اندیشه قابل تردید است. نگارندهٔ این سطور، در رسالهٔ خواجه *نظام‌الملک* کوشیده است تا تحول اندیشهٔ سیاسی سیاستنامه‌نویسان در ایران را به اعتبار گسست و تداوم تاریخی و فرهنگی ایران مورد بررسی قرار دهد. آن‌چه، این‌جا و اکنون، بر پایهٔ دستاوردهای موقتی آن رساله می‌توان گفت این است که اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، همگام با زبان فارسی، به عنوان یکی از عناصر تداوم فرهنگی ایران، به‌رغم گسستی که از

نظر تاریخی با حملهٔ عربان پیدا شد، تعارضی با دیانت جدید پیدا نکرد و با از دست دادن برخی از ویژگی‌ها خود را با اسلام و از آن پس با نظام قبیله‌ای ترکان و یاسای مغولان سازگارکرد. نیز در رسالهٔ یاد شده گفته‌ایم که آن‌چه تاکنون مورد توجه قرار نگرفته، بررسی میزان آن بخشی است که فرهنگ و تمدن ایرانی در یورش‌های متعدد از دست داده است. این تأکید بر تداوم که ناشی از اندیشه‌ای غیر تاریخی و برخاسته از وضعیت زوال اندیشه است، موجب شده است تا تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران از دیدگاه نظریهٔ انحطاط مورد بررسی قرار نگیرد. در این‌جا کوشش می‌کنیم تا آن‌چه را که در رسالهٔ *خواجه نظام‌الملک* و *زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران* دربارهٔ دو جریان تاریخ اندیشهٔ سیاسی گفته‌ایم، به مجموع تحول تاریخی ایران تعمیم دهیم.

پی‌آمدهای یورش‌های اقوام بیگانه یکی از عمده‌ترین مسائل تاریخ تمدن و فرهنگ ایران‌زمین است و چنین می‌نماید که نمی‌توان نظریهٔ یگانه‌ای را به همهٔ آن یورش‌ها تعمیم داد. اگرچه نتیجهٔ بلاواسطهٔ همهٔ این یورش‌ها فروپاشی ایران‌زمین بوده است، اما پی‌آمدهای درازمدت آن‌ها یکی نیست. کانون تحلیل یورش اقوام بیگانه، نَفْسِ یورش و حتیٰ پی‌آمد بلاواسطه و فوری آن، یعنی فروپاشی نیست، زیرا تحول تاریخی هیچ قومی در «شرایط آزمایشگاهی» صورت نمی‌گیرد، بلکه تاریخ، میدان پیکار پیوسته است و میزان داوری در تاریخ، دستاوردهای جنگ است و نه نتیجهٔ نبرد. این نکتهٔ اساسی را نباید فراموش کرد که وضعیت بحرانی و جنگ همیشه نتیجهٔ گزینش آزاد یک قوم نیست، بلکه تحمیلی است : هیچ قومی نمی‌تواند به پی‌آمدهای جایگاه جغرافیای سیاسی سرزمین خود تن در ندهد، اما می‌تواند با شناخت درست داده‌ها و با آگاهی از منطق آن خود را بر وضعیت جغرافیای سیاسی تحمیل کند. به دیگر سخن، ایران‌زمین با توجه به وضعیت جغرافیای سیاسی خود نمی‌توانسته است در معرض یورش اقوام بیگانه قرار نگیرد، اما با توجه به دائمی بودن تهدید و تجاوز می‌بایست اندیشه‌ای از «مدیریت بحران» پیدا می‌کرد تا بتواند دردِ «ضعف طبیعی» خود را با آخرالدوای «ارادهٔ معطوف به قدرت» درمان

کند. بدیهی است که تنها در دوره‌های کوتاهی از تاریخ ایران چنین «مدیریتی» امکان‌پذیر شده است و البته، اغلب، نه با تکیه بر اندیشه‌ای منسجم، بلکه با دریافتی «غریزی» از مصالح «ملّی». پیش از این، نگارنده در بحث از سوانح احوال خواجه نظام‌الملک گفته بود که او با تکیه بر اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری دریافتی از مصالح «ملّی» پیدا کرده بود و در مورد شاه عباس نیز گفته شد که دریافتی «غریزی» از همین مصالح «ملّی» راهنمای عمل او در فرمانروایی بود، اما دوره‌هایی طولانی از تاریخ ایران‌زمین در غیاب آن و این سپری شد.

باری، اگر از حملهٔ اسکندر که به دورهٔ باستانی مربوط می‌شود، صرف نظر کنیم، فروپاشی ایران‌زمین به دنبال حملهٔ عربان را می‌توان به اعتبار پی‌آمدهای ژرف و درازدامن آن از مهم‌ترین حوادث تاریخ ایران و یکی از پایدارترینِ آن‌ها دانست. این نخستین فروپاشی را که تاریخ دورهٔ اسلامی با آن آغاز می‌شود، تنها در پیوند با انحطاط واپسین سدهٔ شاهنشاهی ساسانی و نیز رستاخیزی که به دنبال آن آغاز شد، می‌توان مورد بررسی قرار داد. از سویی، نیروهای زنده و زایندهٔ دورهٔ باستانی ایران‌زمین به پایان رسیده بود و تمدن و فرهنگ ایرانی، اگر نمی‌توانست به رستاخیزی از درون دامن بزند، ناچار می‌بایست از بیرون متلاشی می‌شد. تردیدی نیست که اگر از زاویهٔ تاریخ باستانی در این حادثه نظر کنیم، علت فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را باید انحطاط درونی نظام آن بدانیم و نه حملهٔ بیرونی، و به این اعتبار، فروپاشی ایران‌زمین بر اثر حملهٔ عربان را می‌توان نتیجهٔ انحطاط تاریخی ایران دانست. اما اگر همین حادثه را از دیدگاه تحول تاریخی آتی ایران‌زمین تا سدهٔ ششم هجری مورد بررسی قرار دهیم، لاجرم، می‌توان ارزیابی متفاوتی از آن عرضه کرد. پیوندی که میان دیانت جدید و اندیشهٔ ایرانشهری برقرار شد و از میان رفتن بسیاری از محدودیت‌های نظام پیشین را باید چونان زمینه‌ساز دگرگونی‌هایی دانست که در فاصلهٔ سده‌های سوم تا ششم در ایران روی داد. در این سده‌ها که به درستی عصر زرین فرهنگ ایران خوانده شده است، با از میان رفتن چیرگی خلیفگان، سامان کهن فرمانروایی ایران‌زمین تجدید شد، زبان فارسیِ نوآیینی جانشین زبان پهلوی شد که همهٔ

امکانات زبان شعر، ادب و همهٔ شاخه‌های دانش را به‌یکسان داشت، نخبگان ایرانی توانستند با سود جستن از افق‌های باز امپراتوری جدید، در همهٔ دانش‌ها و مهارت‌های زمان به سرآمدانی کاردان تبدیل شوند و وابستگی خدایگانی و بندگی را به نفع خود دگرگون کنند. این‌که ایرانیان نبردی را که نظامی بود، باخته بودند، اما جنگ فرهنگی را نباختند، مبین این است که وضعیت انحطاط، واپسین کلام فرهنگ و تمدن باستانی ایران نبود: تنها صورتی از فرهنگ و تمدن ایرانی به پایان رسیده بود و می‌بایست آن مادهٔ کهن صورتی نو می‌پذیرفت. شاهنشاهی ساسانی و نظام بستهٔ آن توان پذیرفتن این صورت نو را نداشت. مادهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی که هنوز زندگی و زایندگی خود را از دست نداده بود، نیازمند افق‌های بازی بود تا بتواند به صورتی نو درآید. تعبیر «نوزایش اسلام» که برخی دربارهٔ این دوره از تاریخ اسلام به کار برده‌اند، از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز حلول آن ماده در این صورت نیست. اسلام اگر عربی مانده بود، دیانتی می‌ماند، اما تمدن نمی‌شد، چنان‌که در قلمرو فرهنگ ایرانی شد. معنای این تحول از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز این نیست که ایرانیان انحطاط باستانی خود را به «نوزایش» دورهٔ اسلامی تبدیل کردند. باز شدن افق‌های سیاسی، ترکیبی از اسلام، فرزانگی باستانی ایران و فلسفهٔ یونانی، چونان نسیمِ شمال بر بازماندهٔ مرداب‌های کهن وزیدن گرفته بود و جهان نو می‌شد.[۱] بی‌هیچ تردیدی این نخستین فروپاشی پراهمیت ایران‌زمین، انحطاطی جدّی، اما «انحطاطی زاینده» بود که به فاجعهٔ نابودی ایران منجر نشد.

---

۱. آتور کریستنسن با اشاره‌ای به دهقانان و خاندان‌های اشراف ایرانی مانند برمکیان که به دنبال سقوط شاهنشاهی ساسانی در تداوم هویت ایرانی کوشش‌های ارجمندی کردند، می‌نویسد: «ایرانیان در طی قرون متمادی مقام پیشوایی معنوی خود را در میان ملل اسلامی نگاه داشتند، اما نیروی خُلقی و سیاسی آنان، پس از سقوط دولت ساسانی، خیلی ضعیف شد. سبب این ضعف، چنان‌که بعضی پنداشته‌اند، این نیست که اسلام، از حیث مبانی اخلاقی، کمتر از دین پارسی بوده است، بلکه یکی از علل انحطاط ملّت ایران، وضع حکومت عامه است که با اسلام برقرار شد. طبقات نجبا، رفتهْ‌رفته، در سایر طبقات توده فرورفته، محو گردیدند و صفاتی که موجب امتیاز آنان بود، ضعیف شد.» آتور کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص. ۷-۵۳۶.

این نخستین فروپاشی ایران‌زمین، از این‌رو، به ضرورت، انحطاط به معنای تباهی کامل نبود که در دورهٔ شاهنشاهی ساسانی فرهنگ و تمدن ایرانی هنوز همهٔ زندگی و زایندگی خود را از دست نداده بود و می‌توانست مادهٔ فرهنگ ایرانشهری در صورت اندیشهٔ دورهٔ اسلامی درآید و ترکیبی نوآیین ایجاد کند.[1] این وضعیت تاریخی، که از آن به انحطاط زاینده تعبیر کرده‌اند، با آغاز دورهٔ اسلامی ایران‌زمین هم‌چون مقدمهٔ نوزایش اندیشهٔ ایرانشهری پدیدار شد و در «میانْ‌پردهٔ» ایرانی، فروپاشی ایران‌زمین «انحطاطی زاینده» را به دنبال آورد. برخی از نویسندگان در بررسی مفهوم انحطاط، دو مقولهٔ «انحطاط جزئی» یا décadences partielles و «انحطاط عینی» یا décadences objectives را ــ که موجب نابودی کامل فرهنگ و تمدنی می‌شود ــ از هم تمیز داده‌اند.[2] با توجه به این دو تعبیر می‌توان فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را مندرج در تحت مقولهٔ نخست دانست. گذار از ایران باستان به ایران دورهٔ اسلامی ــ با توجه به دگرگونی‌های عصر زرین فرهنگ ایران به عنوان دورهٔ «اومانیسم» و «نوزایش» از نوع «انحطاط زاینده» بود و از این حیث، ایران‌زمین با همهٔ کشورهای دیگری که هویت خود را در «امپراتوری اسلامی» از دست دادند و «به مفاجات دچار انحطاط» یا «انحطاط عینی» شدند، وضعیت متمایزی دارد. گذار ایران‌زمین به دورهٔ اسلامی نیز می‌توانست «انحطاطی عینی» باشد، اما با پشتوانهٔ تداوم و زایندگی فرهنگی، مادهٔ کهن اندیشهٔ ایرانشهری در صورت نویی ظاهر شد. در

---

۱. ژولین فروند در رسالهٔ خود با عنوان *دربارهٔ انحطاط* فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را به خلاف تمدن‌هایی که «به مفاجات دچار انحطاط» شدند، امری که او décadence catastrophique می‌نامد، و یکسره از میان رفتند، مندرج در تحت مقولهٔ انحطاط جزئی یا décadence partielle می‌داند. همان نویسنده مقولهٔ دیگری را نیز وارد می‌کند که «انحطاط بخشی» یا décadence fragmentaire است. در این نوع از انحطاط تنها بخش‌هایی از یک تمدن دستخوش انحطاط می‌شود، بی آنکه روح کلی آن از میان رفته باشد. ژولین فروند انحطاط تمدن رُم باستان و اقتصاد بازار را به عنوان مثال برای نوع اخیر ذکر می‌کند.
Julien Freund, op. cit. p. 357.

2. Julien Freund, op. cit. p. 356 sq. cf. Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, p. 142 sq.

تاریخ‌نویسی رایج، بر حسب معمول، تأکید بر این تداوم یکی از اساسی‌ترین نکات در تبیین تحول تاریخی ایران‌زمین بوده است، اما اگر مفهوم «تداوم فرهنگی ایران» به محک واقعیت‌های عینی تاریخی نخورده و به عنوان مفهومی فراگیر و ناظر بر همهٔ درون‌مایهٔ فرهنگی دقیق نشده باشد، کارساز نخواهد بود. مفهوم تداوم در صورتی می‌تواند همهٔ واقعیت تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین را تبیین کند که جایگاه آن در درون نظریهٔ انحطاط ایران‌زمین به دقت توضیح داده شده باشد. کاربرد مفهوم تداوم فرهنگی ایران در هیچ دوره‌ای مانند سده‌های استقرار ترکان در ایران پرمخاطره و خالی از اشکال نیست. مهاجرت‌های اقوام ترک به ایران‌زمین، به خلاف حملهٔ اعراب و یورش مغولان، به تدریج عملی شد و به سبب این‌که به‌رغم فرمانروایی سلسله‌های ترک‌زبان، فارسی هم‌چنان زبان رسمی کشور باقی ماند، این توهّم پیوسته وجود داشته است که ایران توانست تداوم فرهنگی خود را حفظ کند، در حالی‌که شاید به جرأت بتوان، از دیدگاه آماده شدن زمینه‌های انحطاط ایران، مهاجرت اقوام ترک را با یورش مغولان مقایسه کرد. تدریجی بودن این مهاجرت‌ها و این‌که به ظاهر، یگانه پی‌آمد استقرار این اقوام تغییر تدریجی زبان برخی از نواحی ایران بود، در حالی‌که دربار شاهانی مانند سلطان محمود غزنوی محل گردآمدن گروه بزرگی از سخن‌سرایان فارسی‌زبان و کانون انتشار زبان فارسی در کشورهای دیگر بود، موجب شده است که به زمینه‌های انحطاطی که به دنبال این مهاجرت‌ها فراهم آمد، توجهی نشود.

البته، مهاجرت اقوام ترک به ایران، از پی‌آمدهای ظهور اسلام در منطقه بود، در حالی‌که مقدمات یورش مغولان نیز به دنبال استقرار سلسله‌های ترک در ایران آماده شد. گفتیم که دو سده‌ای پس از شکست ایران در آغاز دورهٔ اسلامی سازمان‌دهی نیروهای پایداری فرهنگی امکان‌پذیر شد، اما به نظر می‌رسد که سامان پایداری نظامی دستخوش چنان اختلالی شده بود که تجدید آن امری ناممکن می‌نمود. در دورهٔ اسلامی، به طور کلی، ایرانیان به نکته‌ای که پیش از این از سخن عطاملک جوینی آوردیم، التفاتی پیدا نکردند. ایران‌زمین در معرض

وزیدن «باد بی‌نیازی خداوند» و در کانون تراکم همهٔ تنش‌ها و تضادهایی قرار داشت که مختصات جغرافیای ایران به مردم آن تحمیل می‌کرد. ایرانیان نمی‌توانستند سیاست نظامی کارآمدی نداشته باشند و به نظر می‌رسد که یکی از معدود نمایندگان فرهنگ ایرانی که به این مهم التفاتی داشت، ابوالقاسم فردوسی بود که گزارشی از تاریخ حماسی- پهلوانی ایران‌زمین را در خردنامهٔ خود آورد. سرایندهٔ خردنامهٔ ایرانی، پیش از عطاملک، دریافته بود که «ویران شدن ایران» امری نامحتمل نیست، اما از زمانی که تاریخ حماسی- پهلوانی جای خود را به پناهگاه اندیشهٔ عرفانی داد، در قلمرو نظر، تأملی دربارهٔ مختصات جغرافیایی ایران ممکن نشد. تنها برخی از وزیران، مانند خواجه نظام‌الملک، و شماری از شاهان، مانند شاه عباس، در عمل و گاه به غریزه، توانستند با اتخاذ تدابیر نظامی درست از تمامیت سرزمینی کشور دفاع کنند. مهاجرت‌های تدریجی اقوام ترک و استقرار سلسله‌های آنان، بویژه توجهی که برخی از فرمانروایان آنان به ادب و آداب ایرانی نشان می‌دادند، به عنوان شکست نظامی و فروپاشی نظام حکومتی ایران تلقی نشد، اما به دلیل تنشی که در نهایت، میان ادب ایرانی و آداب ترکی پدیدار شد، می‌توان آن را نیز نوعی فروپاشی و لاجرم، آغاز انحطاط جدّی ایران دانست که به نوبهٔ خود زمینهٔ یورش مغولان را هموار کرد. البته، مهاجرت اقوام ترک تنها وجهی از آغاز انحطاط ایران بود؛ در واقع، آن‌چه به انحطاط شتاب بیشتری بخشید، پیوندی بود که سلسله‌های ترک با دین عجایز دستگاه خلافت برقرار کردند و به دنبال استوار شدن پایه‌های سرکوبگری این شاهان، ذهن ایرانی پناهگاهی در ادب فارسی و تصوف پیدا کرد. پیش از آن نیز با چیرگی دستگاه خلافت، ایرانیان داهیانه کوشیده بودند با برجسته کردن جنبه‌های معنوی اسلام آن را به دینی سازگار با ظرافت‌های ایرانی تبدیل کنند. آن نخستین کوشش در دوره‌ای انجام شد که خرد و فرزانگی ایرانشهری و اندیشهٔ یونانی ضابطهٔ هر تأمل نظری به شمار می‌آمد.

ایرانیان، بار دیگر، این شیوهٔ پیکار فرهنگی را در رویارویی با چیرگی ترکان آزمودند، اما از سویی، سدهٔ نمایندگان خردگرای فرهنگ ایران به سر آمده بود و

از سوی دیگر، شریعت‌مداری مدافعانی جدّی، مانند امام محمد غـزالی، پـیدا کرده بود. پیش از اشاره کردیم که با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، عصر زرین ادب فارسی آغاز شد. گذار از عصر فرهنگ بـه عـصر ادب، کـه در نـوع خـود «انقلابی» در تاریخ فرهنگ ایران بود، هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است، اما به اجمال می‌توان گفت که اگر عصر فرهنگ توانست پـاسخگوی چـالش عـربی باشد، عصر ادب به هیچ‌وجه جنگ‌افزار مناسبی در رویارویی با ترکان که تنها نظامی بود، نمی‌توانست باشد. در دو سدهٔ میان چیرگی ترکان تا یورش مغولان، از سویی، ادب حماسی، چنان‌که هانری کربن توضیح داده است،[1] در نوشته‌های اهل باطن و بویژه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، به «حماسهٔ عرفانی»[2] تبدیل شد و از سوی دیگر، ایرانیان، بیش از پیش، بر اثر جنبه‌های ویرانگر بخش مـنحط ادب فارسی و عرفان مبتذل، گسترهٔ واقعیت را ترک کردند و به خیال اندیشی پناه بردند. بدین سان، در آستانهٔ یورش مغولان نیروهای پایداری فرهنگی و نظامی یکسان به تحلیل رفته بود، اما اگر سده‌ای پس از یورش مغولان ادب فـارسی اندیشه‌ورز توانست بار دیگر احیا شود، ولی چنین می‌نمود که اندیشهٔ پایداری نظامی یکسره از افق ذهن ایـرانـی رخت بـربسته است. از یـورش مـغولان تـا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، راهبرد بنیادین در جنگ‌های ایرانیان، سیاست زمین‌های سوخته بود. در این دورهٔ طولانی، پایداری نظامی ایرانیان، جز در موارد استثنایی، سامان درستی نداشت و اگر فرماندهی کـاردان ظـهور نمی‌کرد، اصل بر شکست و هزیمت بود و البته، حتیٰ در مواردی، چنان‌که در بحث از کارنامهٔ نادر شاه گفته شد، «پیروزی» نیز جز عبارة‌الاخرای شکست نبود. بی‌توجهی به آداب سپاهیگری، فقدان دریافتی از «مدیریت بحران»های پی در

1. cf. Henry Corbin, *En islam iranien*, II, 259 sq.

۲. هانری کربن در این مورد اصطلاح la geste gnostique را به کار برده است که می‌توان آن را «کارنامگ» باطنی نیز ترجمه کرد. این بحث پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این‌جا به آن اشاره کرد. در جلد سوم این کتاب، به مناسبت بحث از تحول مفهوم انقلاب، تفصیل این مطلب خواهد آمد.

پی ــ که از ویژگی‌های مکان جغرافیای سیاسی ایران‌زمین بود ــ ناشی از فقدان اندیشهٔ نظامی بود که جز با توجه به آن‌چه ما زوال اندیشه در ایران نامیده‌ایم، نمی‌توان توضیح داد. پیش از این، از گزارش‌های ژان شاردن و انگلبرت کمپفر گفتیم که آن ایران را فاقد نظامی منسجم و این سپاه ایران را فاقد نظم و نسق می‌دانست، اما آن‌چه آن دو نمی‌توانستند دریابند، این نکتهٔ بنیادین بود که با ترکیبی که میان سیاستنامه‌نویسی و دیدگاه‌های نویسندگان اهل شریعت و عرفان مبتذل سده‌های متأخر ایجاد شد، سنت اندیشهٔ سیاسی به مرتبه‌ای از تصلب رسید که هیچ تأملی در نظام حکومتی ایران و چالش‌هایی که از وزش «باد بی‌نیازی خداوند» بر ایران‌زمین تحمیل می‌شد، جز با شکستن سدّ سکندر آن تصلب امکان‌پذیر نمی‌شد.

چالشی که با مهاجرت ترکان به ایران تحمیل شد، به طور عمده، چالشی نظامی بود، اما پاسخ ایرانیان به آن چالش عمده از محدودهٔ پاسخی فرهنگی فراتر نرفت. یورش مغولان را باید یکی از عوارض این بی‌توجهی به مبادی نظری وضعیت جغرافیای سیاسی ایران دانست. با یورش مغولان و شکست نظامی فاجعه‌بار ایرانیان، اگرچه بر اثر پایداری بخشی از نخبگان ایرانی، تداوم سیاسی، زبانی و فرهنگی ایران حفظ شد، اما ایرانیان بخش بزرگی از عناصر هویت قومی و آگاهی فرهنگی خود را از دست داده بودند. بی‌توجهی به مبادی نظری چالش‌های نظامی که در فاصلهٔ مهاجرت‌های ترکان تا برآمدن صفویان به ایرانیان تحمیل می‌شد، و این‌که آن چالش‌های نظامی، نظامی فهمیده نشد، موجب شد که ایران‌زمین، از سویی، برای پایداری نظامی آمادگی نداشته باشد و از سوی دیگر، ایرانیان بخش بزرگی از هویت فرهنگی خود را دچار مخاطره کنند، زیرا پیکار فرهنگی در جبهه‌ای که به طور عمده نظامی بود، فرهنگ ایران را در نبردی درگیر می‌کرد که جنگ‌افزارهای آن برای رویارویی با آن چالش مناسب نبود. با برآمدن صفویان نظام حکومتی ایران سامانی نو یافت، اما چنان‌که پیش از این، به تکرار، اشاره کرده‌ایم، یگانه افقی که در قلمرو اندیشه باز بود، ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت بود و از آن‌جا که آن ترکیب، با توجه به

دگرگونی‌هایی که در مناسبات سیاسی ایجاد شده بود، در عمل، به هیچ وجه کارساز نمی‌توانست باشد، شکافی که از پیش میان عمل و نظر در ایران وجود داشت، بیشتر شد. این‌که پیش از این گفتیم که نظریهٔ تداوم فرهنگی ایران نظریه‌ای یکسویه و تنها-ناظر بر بخشی از دگرگونی‌های تاریخی ایران است، به ملاحظاتی توجه داشتیم که جز به صورت گذرا نمی‌توان به آن‌ها اشاره کرد. از سویی، در جریان این پایداری‌های فرهنگی، هر بار، به جنبه‌های نظامی پایداری توجهی نمی‌شد و از سوی دیگر، از آن‌جاکه پایداری فرهنگی با توجه به منطق رابطهٔ نیروها و در پیوند با پایداری سیاسی و نظامی فهمیده نمی‌شد، بخش عمده‌ای از هویت و فرهنگ «ملّی» ایرانیان دچار مخاطره‌های جدّی شد. ایرانیان به این نکته التفات پیدا نکردند که به هر حال، هر پایداری ـ حتیٰ فرهنگی ـ از منطق پایداری سیاسی و لاجرم، نظامی تبعیت می‌کند که در نهایت تابعی از رابطهٔ نیروها و مناسبات قدرت است. زوال اندیشهٔ سیاسی، به گونه‌ای که در جایْ‌جای این صفحات به آن اشاره شد، ناظر بر این واقعیت تاریخ ایران بود که پایداری ایرانیان برابر الزامات منطق پایداری فهمیده نشد. این‌که پایداری ایرانیان در برابر وزش «باد بی‌نیازی خداوند» تنها فرهنگی بود و تأکید تاریخ‌نویسان بر نظریهٔ تداوم فرهنگی در سده‌های اخیر موجب شده است که ایرانیان در توهّم پایداری فرهنگی و در بی‌توجهی به مبانی پایداری، به پی‌آمدهای شکست‌های نظامی و این‌که پایداری فرهنگی تنها ناظر بر وجوهی از فرهنگ و تمدن ایرانی‌زمین بود و به لحاظ تاریخی می‌توانست شکست به شمار آید، التفات پیدا نکنند. در جریان مهاجرت‌های‌های پی در پی و عدم فهم الزامات منطق پایداری، به تدریج، نیروهای زنده و زایندهٔ ایران سستی گرفت و انحطاط تاریخی ایران را به دنبال آورد که هنوز همهٔ جنبه‌های آن به درستی مورد بررسی قرار نگرفته است : تنها تدوین نظریهٔ انحطاط تاریخی می‌توانست تبیینی همه‌سویه از همهٔ پی‌آمدهای جایگاه جغرافیایی ایران به دست دهد، اما وضعیت زوال اندیشه مانع از آن بود که تدوین چنین نظریه‌ای امکان‌پذیر باشد.

۵. پی‌آمدهای تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی

از کهن‌ترین ایام، ایران‌زمین چونان پلی میان خاور دور و باختر بود. بخش بزرگی از نمودهای فرهنگی خاور دور از راه سرزمین‌های ایرانی به کشورهای باختر انتقال پیدا کرد، در حالی‌که صبغه‌ای از تمدن و فرهنگ ایرانی پذیرفته بود. بر حسب معمول ایران‌زمین پل بازرگانی میان خاور و باختر خوانده شده است: این نکته قولی است که در آن خلاف نیست، اما در این ارزیابی به این نکته اعتنایی نشده است که همراه فرآورده‌های بازرگانی، کالاهای فرهنگی و نخبگان نیز از این پل می‌گذشتند. کاروانسراها در شهرهای ایران، افزون بر محل فرود آمدن بازرگانان، هم‌چون کانونی بود که اهل دانش، اطلاعات و کالاهای فرهنگی را در خود گرد می‌آورد و در دورترین سرزمین‌ها پراکنده می‌کرد. همهٔ بیگانگانی که در دورهٔ گذار به ایران سفر کرده‌اند، این وجه از کاروانسراهای ایران را برجسته کرده و بر اهمیت فرهنگی- بازرگانی آن‌ها در ایجاد شکوفایی کشور تأکید ورزیده‌اند. به جرأت می‌توان گفت که اوج شکوفایی فرهنگ و تمدن ایرانی و انحطاط آن، تابعی از آبادانی و خرابی راه‌ها و کاروانسراهای کشور است، چنان‌که اوج آبادانی راه‌ها و کاروانسرا در دورهٔ شاه عباس با شکوفایی همه سویهٔ ایران و خرابی آن‌ها با انحطاط کامل کشور در پایان دورهٔ شاه سلطان حسین و نادر شاه مطابقت دارد. نیکلا دِ اورتا رِبِلو از کارگزاران پرتغالی در هند بود که در آغاز سدهٔ هفدهم، هم‌زمان با فرمانروایی شاه عباس، ضمن سفر خود از هند به بندر مارسی در جنوب فرانسه، از مناطق جنوبی ایران دیدار کرد و در گزارشی آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ شهرهای این منطقه، بویژه اوضاع اقتصادی آن، آورد. از نخستین نکته‌هایی که در گزارش رِبِلو نظر خواننده را جلب می‌کند، این است که در زمان شاه عباس در ایران حقوق گمرکی و مالیات بر اموال گرفته نمی‌شد.

ساکنان همهٔ کشور ایران چنان آزادند که صوفی بزرگ، شاه ایران، نه

از آنان حقوق گمرکی می‌گیرد و نه مالیات. شاه حتیٰ سربازانی را در اختیار بازرگانان می‌گذارد تا از آنان محافظت کنند و این سربازان با هر کاروانی سه فرسخ سفر کرده و آنگاه کاروان را به گروه دیگری از سربازان می‌سپارند. راه‌ها بسیار امن است و در همهٔ ایران به دزد یا کسانی که بخواهند ضرری برسانند، بر نمی‌خوریم.[1]

امنیت راه‌های ایران در آن دوره از نکاتی است که همهٔ سفرنامه نویسان به آن اشاره کرده‌اند. امنیت راه‌ها یکی از عوامل شکوفایی اقتصاد ایران در زمان شاه عباس بود و به نظر می‌رسد که رشد اقتصادی ایران به درجه‌ای رسیده بود که پادشاه ایران نیازی به گرفتن مالیات و حقوق گمرکی حس نمی‌کرد. رِبلو از این حیث عدم اخذ مالیات را پراهمیت دانسته است که در اروپای آغاز سدهٔ هفدهم شاهان برای تدارک جنگ‌های طولانی ناچار بودند مالیات‌های کلانی از مردم دریافت کنند و همین امر موجب می‌شد که به گزارش سفرنامه‌نویسان اروپایی، سطح زندگی عمومی اروپایی در آن دوره پایین‌تر از ایران باشد. در زمانی که رِبلو گزارش خود را می‌نوشت، علم اقتصاد هنوز به درستی تدوین نشده بود، اما این نکته روشن شده بود که اخذ بی‌رویه و بی‌حساب مالیات، موجب ثروتمند شدن حکومت نیست، بلکه مالیات بی‌رویه، مردم را فقیر می‌کند و فقر مردم به نوبهٔ خود فقر حکومت را به دنبال می‌آورد. در زمان شاه عباس، با برقراری امنیت داخلی و خارجی، زمینه برای رشد اقتصادی فراهم آمد و با تدابیر سنجیده‌ای که حکومت اتخاذ کرد، بر رفاه و آسایش مردم افزوده شد. رِبلو مدتی را در لار که شهری آباد بود، به سر برد. او با توضیحی دربارهٔ گوسفند و مرغی که در این شهر پرورش داده می‌شد، می‌نویسد که گوشت آن عالی و بسیار ارزان است و با اشاره‌ای به میوه‌های آن شهر می‌نویسد :

از میوه‌های آن، سخن نخواهم گفت که دست کمی از میوه‌هایی که در اروپا به عمل می‌آیند، ندارند؛ هلو، گلابی، انار، به و انواع گوناگون انگورهای عالی. برای این‌که در وطن‌پرستی من تردید نکنند،

1. Joaquim Veríssimo Serrão, *Un voyageur portugais en Perse*, p. 103.

نمی‌توانم بگویم که این میوه‌ها از میوه‌های کشور ما پرتغال بهترند.[1]

رِبِلو از لار به شیراز رفت که در آن زمان یکی از آبادترین شهرهای ایران بود و در کاروانسرایی که به فرماندار شهر تعلق داشت، اقامت کرد. در توصیفی که رِبِلو از کاروانسراها عرضه می‌کند، نکته‌هایی دربارهٔ وضعیت اقتصادی ایران وجود دارد. در زمان شاه عباس، ایران یکی از مراکز بازرگانی جهانی بود. انتقال کالا و مبادلهٔ آن نیازمند نهادهای زیربنایی بود و شاه عباس که به اهمیت این امر پی برده بود، دستور داد تا کاروانسراهای بسیار بر سر راه عبور بازرگانان بسازند. امنیت راه‌ها برای ترویج بازرگانی کافی نبود و می‌بایست مکان مناسبی برای استراحت بازرگانان، انبار کردن و مبادلهٔ کالا مهیا شود. کاروانسراهای عباسی، به زبان امروزی، مهمانسرا، بورس کالاها و مرکز تبادل اطلاعات نیز بود. بازرگانانی که از کشورهای شرق و غرب عالم می‌آمدند، می‌توانستند در این مکان‌ها اقامت و در عین حال دربارهٔ همهٔ امور بازرگانی جهانی اطلاعاتی پیدا کنند. رِبِلو دربارهٔ کاروانسرای اصلی شیراز می‌نویسد:

> ما در یکی از سه کاروانسرای بزرگ و زیبایی که در این شهر برای اقامت بیگانگان وجود دارد، سکونت کردیم. این کاروانسرا به خان تعلق دارد که فرماندار شهر است، کوشک‌های آن بزرگ و دلپذیرند و بیشتر شبیه خانه‌ای اربابی است تا مهمانسرایی برای بیگانگان. خوابگاه‌های بزرگ مانند خوابگاه‌های صومعه‌ها در آن‌جا ساخته‌اند که حیاط در وسط آن قرار می‌گیرد و در حیاط حوض آب و فواره‌ای قرار دارد ... شمار اطاق‌های دو طبقهٔ کاروانسرا بالغ بر صد و سی کوشک است و ما در آن‌جا به مسافرانی از همهٔ کشورها مثل ایرانیان، عرب‌ها، ترکان، بوداییان، ونیزیان، یونانیان، ارمنیان، مجاران و یهودیان برخوردیم. این ساختمان تنها برای اقامت مسافر نیست، بلکه برای نگهداری کالا و حیوانات نیز هست. اگر کسی طلا در آن‌جا گذاشته باشد، می‌تواند مطمئن باشد که حتیٰ به اندازهٔ یک پشیز از

1. Joaquim Veríssimo Serrão, op. cit. p. 115.

> آن کم نخواهد شد، زیرا روز و شب از کاروانسرا نگهبانی می‌شود. حتیٰ اگر یک سوزن در آن‌جا گم شود، نگهبانان باید عوض آن را پرداخت کنند و افزون بر این، آنان شکنجه و تنبیه خواهند شد.[۱]

کاروانسرا به عنوان کانون مبادلهٔ کالا و ثروت و نظم و ترتیبی که بر آن حکومت می‌کرد، در عصر شاه عباس و تا سده‌ای پس از او هم‌چون دنیای کوچکی بود که نظم عمومی کشور و سامان نهادهای آن را بازتاب می‌داد. امنیت بیگانگان، راه‌ها و مبادلهٔ آزاد کالا نشانهٔ شکوفایی اقتصادی کشور و رفاه ساکنان آن بود و در سایهٔ همین شکوفایی و رفاه بود که ایران عصر عباسی به یکی از کانون‌های مهم فرهنگ و تمدن جهانی تبدیل شد. با مرگ شاه عباس، نظمی را که او بسامان کرده بود، به تدریج، بر باد رفت و آبادانی و امنیت راه‌ها و آسایش کاروانسراها جای خود را به خرابی‌ها داد. اندکی بیش از نیم سده پس از مرگ شاه عباس، نیکلا سانسون در گزارش خود از ایرانِ زمان شاه سلیمان به وجوهی از آسیب‌هایی که بر کشور وارد شده بود، اشاره کرده است. سانسون می‌گوید: خان‌های حاکم ولایات ایران

> در رعایت قراردادها و امتیازاتی که پادشاه به بازرگانان برای سهولت تجارت آنان در ایالات می‌دهد نیز درستکاری به خرج نمی‌دهند. وانگهی، آنان با هیچ ملتی مناسبات بازرگانی ندارند، زیرا حتیٰ یک ملّت وجود ندارد که در این امور از خان‌ها ناراضی نباشد.[۲]

با مرگ پادشاه خودکامه، در زمان شاه سلیمان، اقتدار حکومت مرکزی نیز از میان رفت و نوعی «ملوک طوایف» و سیطرهٔ منافع خصوصی، جانشین نظام ناظر بر مصالح «ملّی» شد. با نابسامانی‌های سیاسی، ضعف قدرت مرکزی و از میان رفتن امنیت داخلی، بازرگانی رکود پیدا کرد و پول ایران اعتبار خود را از دست داد. تدبیرهای حکومت مرکزی راه به جایی نمی‌برد و ایران از کشوری که به سبب امنیت و ثبات سیاسی و اعتبار اقتصادی، محل انباشت سرمایه- پول

1. Joaquim Veríssimo Serrão, op. cit. p. 117.
2. Nicolas Sanson, *Voyage*, p. 156.

بود، به صادرکنندهٔ پول و سرمایه تبدیل شد. سانسون با اشاره‌ای به این‌که حتیٰ هلند، بزرگ‌ترین طرف بازرگانی ایران، از تجارت با ایران سودی نمی‌برد و بنابراین، علاقه‌ای به دنبال کردن مناسبات بازرگانی ندارد، می‌نویسد :

هلندی‌ها تنها ملّتی نیستند که از بازرگانی با ایران سودی نمی‌برند. در واقع، پول ایران چنان از اعتبار افتاده است که هیچ کس حاضر نیست کالای خود را به آن کشور ببرد و در برابر آن مس دریافت کند. این بی‌اعتباری پول ناشی از این است که کسانی راکه سکّه‌های قلب می‌زنند، به درستی، تحت پیگرد قانونی قرار نمی‌دهند، بلکه تنها به مصادرهٔ پول کشف شده از آنان بسنده می‌شود. بیش از ده سال است که کوشش می‌شود این وضع را اصلاح کنند و شاه دستور داده است تا در شهرهای اصفهان، ایروان و ... سکّه‌هایی با عیار بالا ضرب کنند و به جریان بیندازند، اما همین که سکّه‌ها از ضرابخانه خارج می‌شود، هندیان، به‌رغم دستور اکید دولت، آن‌ها را به هند صادر می‌کنند.[۱]

هم‌چنان‌که در نخستین سدهٔ فرمانروایی صفویان، امنیت داخلی و استوار شدن نظام داخلی باثبات ایران را به کانون انباشت ثروت و شکوفایی اقتصادی تبدیل کرده بود، در نیمهٔ دوم سلطنت صفویان و فروپاشی تدریجی نظام حکومتی فعالیت‌ها اقتصادی رکودی بی‌سابقه پیدا کرد و از آن‌جا که نظام اقتصادی از منطقی تبعیت می‌کرد که فرمان‌های حکومتی با آن نسبتی نداشت، دستورهای شاه نیز نه تنها کارساز نبود، بلکه بر وخامت اوضاع می‌افزود. با از میان رفتن امنیت داخلی و آغاز رکود بازرگانی در زمان شاه سلیمان، ایران جایگاه خود را به عنوان کشوری مقتدر از دست داد و همهٔ مناسبات با دیگر کشورها یکسره دگرگون شد. نیکلا سانسون دربارهٔ دو پی‌آمد عمدهٔ این وضع به اجمال می‌نویسد :

قیمت سکّه‌های طلا و نقرهٔ اروپایی چنان پایین است که هیچ

1. Sanson, op. cit. p. 159-160.

بازرگانی این سکه‌ها را به ایران نمی‌برد. نزول نرخ پول‌های اروپایی دو نتیجهٔ نامطلوب دیگر نیز دارد: رکود بازرگانی و کاهش درآمدهای گمرکی. دیگر ملّت‌ها از این موضوع سود می‌جویند.[1]

دربارهٔ تباهی‌های دورهٔ شاه سلطان حسین پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ایم و تکرار آن مطالب در این‌جا ضرورتی ندارد. دهه‌های سلطنت شاه سلطان حسین ادامهٔ بی‌خبری‌های دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان و تثبیت وضعیت انحطاطی بود که بی‌لیاقتی‌های کارگزاران مضاعف به اندیشه‌ای خلاف زمان که در این دوره به مذهب مختار تبدیل شد، ایران را به طور بازگشت‌ناپذیری در سراشیب انحطاط راند. از این حیث، سقوط فرمانروایی صفویان و فروپاشی ایران‌زمین تنها به ظاهر آن اشاره داشت، در حالی‌که کشور همهٔ نیروهای زنده و زایندهٔ خود را از دست داده بود. با استقرار شورشیان افغان همهٔ فعالیت‌های اقتصادی تعطیل شد، چنان‌که خواهد آمد، مهاجرت‌های جمعی ایرانیان و فرار سرمایه‌های مادی و معنوی کشور را بر لبهٔ پرتگاه افلاس کامل راند و بدین سان، ایران یکسره جایگاه خود را در مبادلات بازرگانی جهانی از دست داد. نخستین دهه‌های فرمانروایی نادر شاه به سرکوبی یورش افغانان و لشکرکشی به هند گذشت و نادر که خیال خام جهانگیری در سر می‌پخت، مجالی پیدا نکرد تا به تولید ثروت وگسترش بازرگانی توجهی جدّی نشان دهد. پس از بازگشت نادر شاه از هند توجه او به وضع اقتصادی و بازرگانی نیز کمتر شد و هم‌چنان‌که شاه سلطان حسین جز به ساختمان باغ فرح‌آباد نمی‌اندیشید، نادر نیز همهٔ امکانات کشور را صرف ساختن کلات نادری کرد. ژان اُتِر، نمایندهٔ دولت فرانسه، که برای بررسی زمینه‌های گسترش بازرگانی در پایان عصر نادری به ایران آمده بود، در نامه‌ای به نادر شاه، هدف از سفر خود به ایران را توضیح داد و از او درخواست موافقت کرد، اما پاسخی نیافت. آشنایانی که او این نکته را با آنان در میان گذاشته بود، دربارهٔ سبب بی‌پاسخ ماندن نامه به او گفته بودند که

1. Sanson, op. cit. p. 160-1.

نادر شاه در اندیشهٔ آن نیست که کشور را از راه بازرگانی شکوفا سازد، بلکه او مصلحت خود را در این می‌بیند که جنگ را ادامه دهد و جز آن هدفی ندارد. وانگهی، نباید روی وعده‌های خوش او حساب کرد و نکتهٔ آخر این‌که ایران به کلی ویران شده و بیگانگانی که مراکز بازرگانی در آن‌جا دایر کنند، نفعی نخواهند برد و حتیٰ با وجود چنین حکومتی زیانی نیز متحمل خواهند شد.[1]

براتیشف، سفیر روسیه، نیز که مدتی همراه اردوی نادر شاه بود و بررسی‌هایی دربارهٔ وضع اقتصادی ایران و مردم آن کرده، گزارش‌های مهمی دربارهٔ ایران به دولت متبوع خود فرستاده است. آن‌چه در گزارش‌های محرمانهٔ سفیر روسیه آمده، نه تنها با مضمون گزارش‌های سفرنامه‌نویسان مطابقت دارد، بلکه با توجه به اطلاعاتی که او به عنوان سفیر به دست می‌آورده و نیز دیده‌های او حاوی مطالب دقیقی دربارهٔ نظام معیشتی مردم ایران است. براتیشف در سپتامبر ۱۷۴۶ از اردوی شاه در ساوجبلاق می‌نویسد:

به خاطر مالیات‌های کلان پولی که پی در پی به عناوین مختلف و به اجبار گرفته می‌شود، از یک سو، مالیات‌دهندگان ایران را بدون ترحم به قتل می‌رسانند و آن‌هایی نیز که جان به در می‌برند، باید فقر بی‌اندازه تحمل کنند و برهنه بمانند و از سوی دیگر، شهرها و روستاها یکسره ویران می‌شوند. اکنون جز مشهد شهر دیگری وجود ندارد که مانند گذشته ... آباد باشد ... و ایران به جایی خواهد رسید که در آن ثروتمند و توانگر باقی نماند ... او در حالی‌که ایران را ویران می‌کند، با پول‌ها تنها کلات را آباد و با کوچاندن مردم تنها خراسان را پر می‌کند. او خزانهٔ کشور را که مبلغی چند میلیونی است، برای همیشه به کلات فرستاده است.[2]

1. Jean Otter, *Voyages en Turquie et en Perse*, II, p. 32.

۲. م. آرونوا، ک. اشراقیان، *دولت نادر شاه افشار*، ص. ۲۷۳. تا جایی که می‌دانیم گزارش‌های سفیر روسیه که در بایگانی اسناد سیاست خارجی روسیه نگهداری می‌شود، به صورت کتاب انتشار پیدا نکرده است. آن‌چه این‌جا می‌آوریم، گزیده‌هایی است که نویسندگان

همهٔ سفرنامه‌نویسان در گزارش‌های خود به وخامت بیش از پیش وضع اقتصادی ایران در دورهٔ نادری اشاره کرده‌اند، اما سفیر روسیه، در گزارشی از همدان در ارزیابی کارنامهٔ نادر شاه، گامی فراتر می‌گذارد و ایران را کشوری در آستانهٔ فروپاشی می‌داند:

> وضعِ رو به زوال و در حال فروپاشی دولت ایران، سرانجام، شاه را مجبور خواهد کرد که از مقاصد دور و دراز خود صرف نظر کند، زیرا مالیات‌دهندگان کشور، اعم از کوچک و بزرگ، بر اثر مالیات‌های بی‌سابقه بقایای دارایی خود را نیز از دست می‌دهند. بازرگانی به کلی دچار رکود شده، کشاورزان و پیشه‌وران ایران ناتوان شده و فرار کرده‌اند. اگر ویرانی ادامه پیدا کند، از خزانه و انبارهای غلّه چیزی به جا نخواهد ماند. افزون بر این، همه جا فقر و گرسنگی وجود دارد و ساکنان بسیاری از شهرها و روستاها بر اثر فقر توانفرسا گریخته‌اند. من خود، از تبریز تا همدان، حتیٰ یک روستا یا واحد مسکونی ندیدم. در سایر نقاط ایران نیز وضع به همین منوال است و خلاصه این‌که ایران سخت در حال فروپاشی است.[1]

ویلیام فرانکلین انگلیسی در دورهٔ پرآشوب جانشینان کریم‌خان زند به ایران سفر کرد، دهه‌ای که ایران از هر جهت در زوال تدریجی بود. با کریم‌خان زند، نزدیک به سه دهه، بخش‌هایی از ایران و مردم آن روی آرامش دیدند و در همهٔ امور بهبودی نسبی پیدا شد. سفرنامهٔ فرانکلین توصیفی از این دوره را به دست می‌دهد و در این توصیف دهه‌های بهبود نسبی را در کنار زوال تدریجی می‌توان دید. او دربارهٔ وضع کلی ایران در زمانی که در شیراز به سر می‌برد، می‌نویسد :

> در حال حاضر، وضع بازرگانی و صناعت در ایران بسیار بد است. مردم از زمان مرگ کریم‌خان تا به حال هرگز از آرامش کامل برخوردار نبوده‌اند، اما اگر دولت ثابت و پابرجایی بر سر کار بیاید،

دولت نادر شاه افشار در پژوهش خود نقل کرده‌اند. زبان مترجم چندان استوار نیست و ما ناچار فقرات نقل شده را با اندک تصرفی می‌آوریم.

۱. آرونوا، اشراقیان، همان، ص. ۵-۲۷۴.

تردیدی وجود ندارد که کارها رونق خواهد گرفت، زیرا ایرانی‌ها بسیار با هوش‌اند و درکی قوی دارند. حتیٰ پایین‌ترین طبقات و رعایا نیز دارای فکر خلاق و اهل صناعت‌اند و پشتکار زیادی از خود نشان می‌دهند.[۱]

ویلیام فرانکلین آگاهی‌های جالبی دربارهٔ برخی مهارت‌های ایرانیان به دست می‌دهد. این آگاهی‌ها اگرچه تنها به شیراز مربوط می‌شود، اما نمونه‌ای از توانایی‌های ایرانیان و نشانهٔ سامانی است که طی سده‌های طولانی در این کشور برقرار شده بود. سال‌هایی که فرانکلین از ایران دیدن می‌کرد، سال‌های ادامهٔ زوال تدریجی ایران بود، چنان‌که برخی از مهارت‌هایی که او در سفرنامهٔ خود از آن‌ها سخن گفته، بر اثر نابسامانی‌های سیاسی از میان رفت. شیشه‌سازی، کار روی عاج و خراطی از جمله کارهای دستی ایرانیان است که فرانکلین در سفرنامهٔ خود ستوده است. این‌که مهارت ایرانیان در این صنایع می‌توانست نظر فرستادهٔ انگلیسی را به خود جلب کند، نشان از این واقعیت دارد که برخی از کارهای دستی ظریف در مرتبه‌ای قابل مقایسه با اروپا بوده است و تردیدی نیست که در گذر زمان این مهارت‌ها یا یکسره از میان رفتند و یا به درجه‌ای نزول پیدا کردند که اهمیت خود را از دست دادند. فرانکلین می‌نویسد :

ایرانی‌ها در ملیله‌دوزی و کار روی عاج مهارت خاصی دارند و خراط‌های بسیار زبردستی هستند. در شیراز کارخانهٔ شیشه‌سازی وجود دارد که شیشه‌های بسیار خوبی تولید می‌کند.[۲]

ایران در طول تاریخ خود، افزون بر این‌که پل انتقال کالا میان آسیا و اروپا بود، از نظر انتقال فکر و اندیشه نیز اهمیت خاصی داشت و به همین دلیل نه تنها یکی از مراکز بزرگ بازرگانی بود، بلکه پل انتقال علم و فن‌آوری نیز به شمار می‌آمد. چنان‌که گذشت، در زمان صفویان بازرگانی رونق بی‌سابقه‌ای پیدا کرد و اصفهان پایتخت شاهان صفوی را به کانون مناسبات با اروپا تبدیل کرد. بازرگانان، ماجراجویان، مبلغان مذهبی و فرستاده‌های اروپایی از کشوری‌های خود به

---

۱. ویلیام فرانکلین، *مشاهدات سفر از بنگال به ایران*، ص. ۴۵.
۲. همان‌جا.

ایران می‌آمدند و همراه آنان کالاهای نو به ایران وارد و فرآورده‌های ایرانی صادر می‌شد. این رونق اقتصادی و این‌که ایران به نوعی کانون مبادلهٔ فرآورده‌های فکری و فرهنگی نیز بود، موجب می‌شد که مهارت‌های صنعتگران ایرانی بیش از پیش دقت و ظرافت پیدا کند. فرانکلین در اشاره‌ای دیگر به برخی فرآورده‌های شهرهای ایران، دربارهٔ رکود بازرگانی با کشورهای اروپایی می‌نویسد:

> پارچه‌های پشمی، ابریشمی و نخی را بیشتر از یزد و کرمان می‌آورند. از دیگر فرآورده‌های این دو شهر نمد و قالی است. مقدار زیادی مس مورد نیاز از شهر تبریز و بقیهٔ آن از دیگر شهرهای شمالی کشور تأمین می‌شود. قم به داشتن و ساختن تیغهٔ شمشیر شهرت دارد، اما در حال حاضر بازرگانی با اروپایی‌ها به کلی متوقف مانده است و وضع کشور نشان نمی‌دهد که اوضاع به زودی عوض شود.[۱]

با مرگ کریم‌خان بار دیگر مناسبات با کشورهای اروپایی متوقف شد و سده‌ای پس از آن، زمانی رابطه برقرار شد که ایرانیان بسیاری از توانایی‌ها و مهارت‌های خود را از دست داده بودند و اقتصاد ایران به دنبال جنگ‌های مداوم و نزدیک به دو سده نابسامانی رونقی نداشت، در حالی‌که کشورهای اروپایی در پی دگرگونی‌های بنیادینی که در نظر و عمل آن‌ها صورت گرفته بود، به قدرت‌های مسلط سیاسی و اقتصادی تبدیل شده بودند و طبیعی بود که تجدید مناسبات تنها می‌توانست به ضرر ایران باشد. به تدریج، ایران جایگاه خود را در مناسبات سیاسی و اقتصادی بین‌المللی از دست داد و به تأمین‌کنندهٔ مواد اولیه تبدیل شد. ویلیام فرانکلین با اشاره به این‌که بخشی از امور گمرکی در جنوب ایران به کلانتران بنادر واگذار شده بود، یکی از عوامل مهم رکود اقتصادی ایران را فقدان نظام حقوقی باثبات می‌داند. کلانتران برای تأمین منافع خود تا جایی‌که می‌توانستند از بازرگانان اخاذی می‌کردند، چندان‌که سودی برای آنان نمی‌ماند و بسیاری از آنان کسب و کار خود را رها می‌کردند.

---

۱. همان‌جا.

> کالاهای هندی بیشتر از طریق ابوشهر وارد می‌شود. امور مربوط به بازرگانی اهالی خود ایران زیر نظر کلانتر که انتظامات شهر نیز با اوست، انجام می‌گیرد و هم‌اوست که حقوق گمرکی هر کالای وارداتی را تعیین می‌کند، اما گاهی این کار به صورتی انجام می‌گیرد که برای تاجر سود اندکی باقی می‌ماند یا اصلاً سودی نصیب او نمی‌شود.[1]

در فقدان نظام حقوقی و قوانین ثابتی که می‌توانست چهارچوب مناسبی برای حمل و نقل کالا و تنظیم مناسبات بازرگانی فراهم آورد، کلانتر و نمایندهٔ او از هر فرصتی برای اخاذی استفاده می‌کردند و فقدان امنیت برای بازرگانان و نیز برای خود کلانتر که به هر بهانه‌ای می‌توانست از کار برکنار شود، عامل عمده‌ای بود که به رکود اقتصادی کشور دامن می‌زد. فرانکلین دربارهٔ عملکرد کلانتر می‌نویسد:

> این شخص در کاروانسرای بزرگ دفتری دارد که آن را "گمرک" می‌نامند و همیشه هنگام ورود کاروان‌ها خود یا نمایندهٔ او آن‌جا حضور دارند. در این محل همهٔ کالاها حتیٰ بی‌اهمیت‌ترین آن‌ها باز، بازرسی و حقوق گمرکی کالاهای خارجی معین می‌شود. این دفتر موقعیت بسیار مناسبی برای دغل‌کاری فراهم می‌آورد و من مطمئن هستم که اغلب این عمل صورت می‌گیرد، زیرا دیده‌ایم که بازرگانان از ظلم و ستمی که مأموران گمرک به آنان روا می‌دارند، گله‌مند بوده‌اند.[2]

البته، فرمانروایی کریم‌خان زند کوتاه‌تر از آن بود که بتواند تحولی اساسی در روند انحطاط تاریخی ایران ایجاد کند، اما به هر حال، در دهه‌های سلطنت او بخش‌هایی از ایران از آرامشی نسبی برخوردار شد و اصلاحاتی نیز صورت گرفت که ویلیام فرانکلین در سفرنامهٔ خود اشاره‌های گرانبهایی به آن آورده است. فرانکلین که علاقه‌ای به خاندان زندیه و اقدامات اصلاح‌طلبانهٔ کریم‌خان پیدا

---

۱. همان‌جا.　　۲. همان‌جا.

کرده بود، در دنبالهٔ عبارتی که نقل شد، می‌گوید که نباید خطای کلانتر را متوجه جعفرخان زند، یکی از جانشینان کریم‌خان زند، گذاشت و اگر او از چنین خلاف کاری‌هایی اطلاعی پیدا می‌کرد، خاطی را به سزای اعمالش می‌رساند. تردیدی نیست که برخی از فرمانروایان ایرانی از اعمال خلاف کارگزاران خود اطلاعی پیدا نمی‌کردند، اما ایراد نظام فرمانروایی ایران در جای دیگری بود. در نظام خودکامهٔ ایران چهارچوبی حقوقی و نهادهایی قانونی به وجود نیامد، در حالی‌که امنیت اقتصادی، سرمایه‌گذاری و به کار گرفتن مهارت‌ها و ابتکارها نیازمند چهارچوبی حقوقی و نظامی قانونی بود. تا زمانی که در دورهٔ صفوی پادشاه ایران، عنان بازرگانی را در دست داشت و خود نیز بزرگ‌ترین بازرگان به شمار می‌آمد، منافع او ایجاب می‌کرد که در تأمین امنیت لازم کوشا باشد، اما همهٔ شاهان توجهی جدی به بازرگانی نداشتند و چهارچوب حقوقی لازم نیز وجود نداشت. در فاصلهٔ فرمانروایی صفویان تا آغاز سلسلهٔ قاجار، حکومت ایران دچار زوال تدریجی شد و اقتصاد و بازرگانی ایران پویایی خود را از دست داد و هم‌زمان با قدرت گرفتن قاجار نیز تحولی در اقتصاد جهانی صورت گرفته بود که ایران تنها می‌توانست در حاشیهٔ آن قرار گیرد. مشکل امنیت و فقدان نظام حقوقی در ایران در تاریخ ایران، مشکلی اساسی بود و به نظر نمی‌رسد که هنوز به آن التفاتی پیدا کرده باشیم.

۶. تنش‌های میان ایرانیان و ایران

با انحطاطی که در همهٔ عرصه‌های حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در واپسین سدهٔ دورهٔ گذار پدیدار شد، باب مهاجرت‌های جمعی ایرانیان و بویژه نخبگان به کشورهای همسایه باز شد. بدیهی است که مهاجرت ایرانیان به کشورهای بیگانه با نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دورهٔ گذار آغاز نشد، بلکه پیش از آن نیز ایرانیان بسیاری راه مهاجرت را انتخاب کرده بودند، اما به هر حال، دست‌کم، در حوزهٔ فرهنگی، اصل بر سازمان‌دهی پایداری بود تا

مهاجرت. با آغاز دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان توان نیروی‌های پایداری فرهنگی ایرانیان، بیش از پیش، سستی گرفت و شمار روزافزونی از ایرانیان مهاجرت را بر پیوستن به نیروهای پایداری ترجیح دادند، بویژه این‌که در برخی از کشورهایی که پای ایرانیان به آن‌ها می‌رسید، فرمانروایان و کارگزاران حکومتی به توانایی‌ها و مهارت‌های آنان ارج می‌نهادند. ملک‌الشعرا بهار در اشاره‌ای به مهاجرت‌های نخبگان ایرانی به دنبال برخی سختی‌ها و تنگ‌نظری‌های دورهٔ صفوی می‌نویسد که

> دهلی دربار بزرگ‌تری شد که باید آن را *دربارِ ثانی ایران* نامید، بلکه *دربارِ اصلی ایران*؛ چه رواج زبان فارسی و ادبیات و علوم در دربار دهلی زیاده از دربار اصفهان بوده است ... در دربار دهلی، شاه و دربار و حرمسراییان همه به فارسی گفتگو می‌کرده‌اند و در آن عهد، زبان فارسی، زبان علمی و زبان مترقی و دلیل شرافت و فضل و عزّت محسوب می‌شد و در دربار اصفهان هرگز زبان فارسی این اهمیت را پیدا نکرد.[۱]

در فصل نخست گفته شد که به دنبال شکست ایران در جنگ چالدران، سلطان سلیم هزار تن از نخبگان ایرانی را از شهر تبریز که به امان غارت سربازان ترک رها شده بود، به پایتخت عثمانی انتقال داد. این مهاجرت اجباری را می‌توان یکی از نخستین مهاجرت‌های نخبگان ایران و آغاز مهاجرت‌هایی دانست که در دورهٔ صفوی و پس از آن آسیب‌های جدّی بر کشور وارد کرد. «دربارِ ثانی ایران»، به تعبیر ملک‌الشعرا بهار، ناظر بر دو وجه از این مهاجرت است : نخست این‌که با مهاجرت نمایندگان فرهنگ و تمدن ایرانی، بار دیگر، نمودهای آن از مرزهای ایران فراتر رفت و در کشورهای همجواری که محیط مناسب‌تر بود، بسط پیدا کرد. بررسی انتقال و تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی در سرزمین‌های دیگر موضوع بحث ما نیست؛ به این بحث که به تاریخ بسط فرهنگ و تمدن ایرانی مربوط می‌شود، در جای دیگری باید بازگشت. نکتهٔ اساسی برای موضوع مورد بحث

---

۱. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، ج. سوم، ص. ۲۵۷. تأکید از ماست.

ما وجه درونی پی‌آمدهای مهاجرت‌های نخبگان ایرانی است و این‌که به دنبال شرایط نامطلوبی که درکشور پیش می‌آمد ـ به دنبال یورش افغانان و جنگ‌های خانمان برانداز و بی‌ثمر نادر شاه ـ از سویی، آسیب‌های جدّی بر همهٔ شؤون کشور وارد می‌شد و از سوی دیگر، با این مهاجرت‌ها فرصت و امکان بازسازی فوت می‌شد. انتقال فرهنگ و تمدن ایرانی به هند آغاز دوره‌ای از تمدن هند بود و پدیدار شدن «هندِ ایرانی‌مآب» ناظر بر این واقعیت اسفناک تاریخ ایران است که در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان مهاجرت نخبگان ایرانی به کشورهای بیگانه و بویژه به هند آغاز شده بود و به تدریج کشور از نیروی کارآمد خالی می‌شد، در حالی‌که دربار هند به محیط مناسبی برای هنرنمایی نخبگان ایرانی تبدیل شده بود. پیش از این اشاره شد که به گفتهٔ سفرنامه‌نویس فرانسوی، ژان شاردن، در آغاز دورهٔ گذار، ایرانیان علاقهٔ چندانی به سفر به کشورهای بیگانه از خود نشان نمی‌دادند، اما جالب توجه است که همان شاردن، در جای دیگری از سفرنامهٔ خود، مهاجرت ایرانیان به کشورهای بیگانه را یکی از عوامل انحطاط ایران دانسته است. او می‌نویسد :

> سومین عامل انحطاط ایران این است که از سده‌ای پیش تاکنون ایرانیان بسیاری با همهٔ خانوادهٔ خود به هند مهاجرت می‌کنند. از آن‌جاکه ایرانیان، ظاهر بهتری دارند و با فرهنگ‌تر و فرهیخته‌ترند، و با مسلمانان هند که از اعقاب تاتارها و تیمور لنگ‌اند، قابل مقایسه نیستند، ایرانیان در دربارهای هند فراوان‌اند ... وقتی یک ایرانی در درباری جایی برای خود باز کرد، خانواده و دوستان خود را نیز فرامی‌خواند و آنان با علاقه به جایی که بخت آنان را به خود می‌خواند، می‌روند، بویژه کشوری که پرنعمت‌ترین کشور دنیاست و خوراک و پوشاک ارزان‌تر از همهٔ کشورهای دیگر است. در مشرق‌زمین هنوز نخواسته‌اند خروج رعایا ازکشور را ممنوع کنند. هر کس به جایی که دلخواه اوست، می‌رود و برای خروج آزاد از کشور گذرنامه لازم نیست. از این پس نیز گفته خواهد شد که وقتی

در جایی از روستاییان مالیات زیادی بگیرند، آنان به درگاه شاه یا حاکم رفته و فریاد می‌کنند و اگر فریادرسی نبود، کشور را ترک می‌کنند.[۱]

با توجه به توضیحی که شاردن دربارهٔ سبب مهاجرت ایرانیان به هند در این فقره می‌دهد، می‌توان دریافت که نظر او به دوره‌ای از فرمانروایی صفویان مربوط می‌شود که سامان آغازین و بویژه نظامی راکه شاه عباس ایجادکرده بود، از میان رفت : از سویی، عرصهٔ معیشت بر ایرانیان تنگ شد و از سوی دیگر، خوش‌باشی شاهان و بی‌خیالی کارگزاران حکومتی جانشین توجه به هنر، ادب و فرهنگ شد. در دیوان برخی از شاعران پارسی‌گوی می‌توان آگاهی‌هایی دربارهٔ توجه ایرانیان به مهاجرت به دست آورد، چنان‌که به عنوان مثال، صائب تبریزی در غزلی علاقه و عزم به سفر هند را به «رقص سودای» یار تشبیه می‌کند که سر هیچ ایرانی از آن خالی نیست.

همچو عزمِ سفر هند که در هر دل هست
رقصِ سودای تو در هیچ سری نیست که نیست[۲]

علی‌قلی سلیم، یکی دیگر از شاعران آن دوره، گامی فراتر گذاشته و ایران را جای مناسبی برای تحصیل کمالات نمی‌داند و بر آن است که

نیست در ایران‌زمین سامانِ تحصیل کمال
تا نیامد سوی هندستان حنا رنگین نشد[۳]

---

1. Jean Chardin, *Voyages*, III, p. 272.
2. Edward Browne, *A Literary History of Persia*, IV, p. 165.
3. Edward Browne, op. cit. IV, p. 166.

ابوطالب کلیم نیز در بازگشتی اجباری به ایران در وصف حال خود می‌گوید :

اسیر هندم و زین رفتنِ بی‌جا پشیمانم
کجا خواهد رساندن پر فشانی مرغِ بِسْمِل را
به ایران می‌رود نالان کلیم از شوق همراهان
به پای دیگران همچون جرس طی کرده منزل را
ز شوق هند زانسان چشم حسرت بر قفا دارم
که رو هم گر به راه آرم، نمی‌بینم مقابل را

Ibid.

شاعر معروف همین دوره، کلیم کاشانی، همراه با دیگر شاعران همگان را به مهاجرت از وطن که در چشم او جز «تمام خس و خار» نمی‌بود، تشویق می‌کرد.

زمانه هرچه دهد در بهای عمر بگیر
ز بد معامله گلخن به گلستان بردار
وطن تمام خس و خار، بی‌کس است کلیم
برو سواد وطن را از آستان بردار[1]

بدیهی است که آن‌چه در دیوان‌های شاعران این دوره آمده، تنها به یکی از وجوه مهاجرت‌های ایرانیان اشاره دارد. در نوشته‌های ایرانی این دوره، دربارهٔ مهاجرت‌های ایرانیان مطلب مهمی نیامده است : مفاهیمی مانند فقدان آزادی‌ها، نابسامانی‌های اقتصادی، مهاجرت و پی‌آمدهای آن در مخیلهٔ تنگِ عمدهٔ نویسندگان ایرانی نمی‌گنجید. بر عکس، سفرنامه‌نویسان اروپایی، بویژه بازرگانان و فرستاده‌های سیاسی که با پشتوانهٔ اندیشهٔ دوران جدید یا لاجرم، تصوری از آن در دگرگونی‌ها ایران نظر می‌کردند، در گزارش‌های خود ابعاد گستردهٔ مهاجرت و پی‌آمدهای آن را از نظر دور نداشته‌اند. اشاره‌های شاعران ایرانی نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان بیشتر به جنبه‌های احساسی و تنش‌های میان انتظارات آنان و نظام حاکم محدود می‌شود. جای شگفتی است که بار تحمل نابسامانی‌های جامعهٔ ایران و نظام حکومتی آن چندان وزنی پیدا کرده بود که حتیٰ شاعری شیعی مانند کلیم کاشانی به دنبال آن بود که «سوادِ وطنِ تمام خس و خار را از آستان بردارد»، در حالی‌که در گزارش‌های سفرنامه‌نویسان بیشتر به جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مهاجرت‌های ایرانیان و پی‌آمدهای آن‌ها توجه ویژه‌ای شده است. اگرچه چنان‌که پیش از این اشاره شد، مهاجرت‌های ایرانیان پیش از آغاز یورش افغانان شروع شده بود، اما نخست در یورش افغانان، مهاجرت‌های گروهی ایرانیان ابعاد گسترده‌ای پیدا کرد، ولی تا برآمدن قاجاران از شدت آن کاسته نشد. جانس هَنْوی در بحث از کارنامهٔ نادر

۱. به نقل از شمس لنگرودی، *سبک هندی و کلیم کاشانی*، ص. ۱۵.

شاه به دنبال فتح هند و دگرگونی‌هایی که در رفتار او پدید آمد، اجحاف مأموران مالیاتی و ستم حکومتی را از مهم‌ترین عوامل مهاجرت ایرانیان به کشورهای همسایه می‌داند و با اشاره‌ای به این‌که شاه ایران با پنهان کردن گنج‌هایی که در فتح هند به دست آورده بود، پیوسته بر میزان مالیات‌ها می‌افزود، می‌نویسد :

> ساکنان روستاها و شهرها با نیت فرار از اجحاف‌های محصلان مالیاتی به کوه‌ها گریختند. شمار بسیاری از آنان به مناطق شمالی هند که پیش از آن به تصرف نادر درآمده بود، رفتند و برخی دیگر تحت حمایت ترکان عثمانی قرار گرفتند. در جنوب، برخی به عربستان گریختند و شماری از آنان با کشتی رهسپار هند شدند. در مرکز ایران نیز وضع جز این نبود. ارمنیان و دیگران که از پرداخت مالیات به بیدادگران به جان آمده بودند، خانه‌های خود را به بهانهٔ بازرگانی یا به قصد زیارت ترک گفتند، تا جایی که نادر به راهداران دستور داد که تذکره‌های آن‌ها را بررسی کنند. آزادی خروج که پیش از آن وجود داشت، چنان محدود شد که به داروغه‌ها و راهداران شهرهای بزرگ دستور داده شد که اجازه ندهند کسی بدون ارائهٔ تذکره به مرزها نزدیک شود و این مأموران، که در صورت فرار مردم مسئول شناخته می‌شدند، در انجام دادن وظیفهٔ خود بسیار سخت‌گیری می‌کردند.[1]

بر پایهٔ توضیح همان سفرنامه‌نویس می‌توان گفت که از دیدگاه مصالح «ملّی» ایران، کارنامهٔ نادرِ تاریخ این کشور با ترازنامهٔ شاه سلطان حسین و یورش افغانان تفاوت چندانی نداشت. سردار بزرگ ایران، ایرانیان را از «چنگال گرگِ» اشرف افغان رها کرد و خود عاقبت به گرگ آنان تبدیل شد. هَنْوِی، پس از توضیح این نکته که مشکلات موجب می‌شد که همهٔ ایرانیان نتوانند فرار کنند، می‌نویسد :

> ارمنیان جلفای اصفهان نتوانستند فرار کنند. ایالت اصفهان در حدود

1. Jonas Hanway, op. cit. II, p. 412.

بیست و چهار فرسنگ طول و به همان اندازه عرض دارد و اگرچه در گذشته، شهرهای پرجمعیتی در آن ایالت وجود داشت، اما اکنون بیشتر آن شهرها خالی سکنه است، زیرا ساکنان آن‌ها فرار کرده یا پراکنده شده‌اند. برخی نیز به طرز مخاطره‌آمیزی به کوه‌های لرستان پناه برده‌اند، اراضی آنان بایر مانده و خانه‌هایشان خالی شده است. در مجموع، بدبختی‌های ناشی از یک جنگ بی‌نتیجه یا یورش‌های اقوام وحشی نمی‌توانست بیشتر از پیروزی‌های این پادشاه ستمگر ایرانیان را در بدبختی غوطه‌ور کند. به نظر می‌رسد که نادر بیشتر آن‌که به دفع دشمن بپردازد، علاقه‌مند بود رعایای خود را سرکوب کند. سبب این رفتار، این نبود که نادر به ایرانیان علاقه‌ای نداشت، بلکه او از روح سرکش آن‌ها بیش از قشون هندی‌ها یا ترک‌ها یا تاتارها می‌ترسید. نادر اگر قدرت داشت، مایل بود سر همهٔ ایرانیان را از تن جدا کند ... و این باور نادرست نخواهد بود اگر بگوییم هرگاه نادر می‌توانست اقوام دیگری را در ایران ساکن کند، تردیدی نیست که این کار را انجام می‌داد. رفتار او در شرایط دیگر نیز دلیلی بر این مدعاست، زیرا بدون آن‌که در تدابیر خود که موجب شورش می‌شد، تغییری دهد، مردم را چنان به شدت مجازات می‌کرد که جز با کشتن یا کور کردن همهٔ کسانی که بر او شوریده بودند، راضی نمی‌شد.[۱]

مهاجرت واپسین کلام بسیاری از ایرانیان و در شرایط اوج انحطاط تاریخی، یگانه واکنشی بود که آنان در رویارویی با نابسامانی‌ها از خود نشان دادند. در پایان دورهٔ گذار، در حالی‌که از نظر سیاسی، ایران‌زمین فروپاشیده بود، با امکانات فکری و فرهنگی ایرانیان، سازمان‌دهی نیروی پایداری ممکن نمی‌شد و افقی جز مهاجرت در برابر آنان قرار نداشت. از سویی، نابسامانی‌های

1. Jonas Hanway, op. cit. II, p. 413.

برای آگاهی‌های گرانبهایی دربارهٔ مهاجرت‌های اهالی جلفای اصفهان بر پایهٔ منابع ارمنی ر.ک. هارتون درِ هومانیان، *تاریخ جلفای اصفهان*، ص. ۲۲۰ و بعد.

اجتماعی، اقتصادی و سیاسی توان ماندن را از ایرانیان سلب می‌کرد و از سوی دیگر، با مهاجرت‌های پی در پی، کشور از بسیاری از امکانات مادی و مهارت‌ها و توانایی‌های معنوی محروم و خرابی‌ها مکرر می‌شد. ایرانِ فروپاشیده دهه‌های اسفناکی را سپری می‌کرد، در حالی‌که بر اثر مهاجرت‌های ایرانیان آن وضع اسفناک به درد مزمنی تبدیل می‌شد، اما آن‌چه در این میان همین درد مزمن را به فاجعه‌ای تبدیل کرد و هبوط محتوم ایران را به دنبال آورد، فقدان اندیشه‌ای خردگرای بود. زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران هم‌چون دو وجه وضعیتی یگانه بود که در دورهٔ گذار موجب شد تا ایران از مرتبهٔ کشوری زنده و زاینده به درکات هبوط غیرقابل بازگشت رانده شود. نقش ایرانیان، در عمل و نظر، در راندن کشور خود به سراشیب هبوط بیشتر از آن بود که برای دردهای مزمن ایران به آسانی درمانی پیدا شود. وانگهی، درمان درد مزمن زوال اندیشه و انحطاط تاریخی نیازمند کوششی بنیادین بود و چنین کوششی نیز با توان اندک ایرانیانی که مانده بودند و بقیةالسیف امکانات ناچیز کشور ممکن نمی‌شد. خروج از بن‌بست نیازمند تن در دادن به دگرگونی‌های بنیادینی بود و فراهم آوردن مقدمات آن خود نیازمند سده‌ای دیگر بود.



دورهٔ گذار تاریخ ایران که با شکست جنگ چالدران آغاز شد و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و فروپاشی ایران‌زمین به پایان رسید، دورهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران بود. اگرچه حتیٰ در این دوره نیز در قلمرو برخی نمودهای فرهنگی ایران دگرگونی‌هایی صورت گرفت و به عنوان مثال در معماری و شهرسازی و از برخی جهات در فلسفه، بویژه در سدهٔ نخست فرمانروایی صفویان، سنت کهن زایندگی فرهنگ ایرانی دنبال شد، اما آن‌گاه که در کارنامهٔ سه سدهٔ این دوره از دیدگاه تحول تاریخی دوران جدید ایران نظر می‌کنیم، ناچار دورهٔ گذار را در مجموع دورهٔ انحطاط تاریخی و زوال اندیشه

ارزیابی می‌کنیم. دورهٔ گذار، سه سدهٔ بحران در همهٔ عرصه‌های تاریخی و فرهنگی ایران بود، اما از ویژگی‌های این دوره آن بود که آگاهی از بحران از سطح نازل ادبیات منحطِ فراهم آمده از نظمی سُست و سخیف و نثری مصنوع و پُرتکلّف فراتر نرفت. دوره‌های طولانی جنگ، ناامنی و آشوب و سده‌های زوال اندیشه همهٔ امکانات اندیشه‌ای خردورزانه را به تحلیل برده بود. در این میان، اهل تصوف، بیش از پیش، به «متفکران قوم» و اندیشهٔ عرفانی انحطاط یافته به یگانه «دستگاه مفهومی» آگاهی و خودآگاهی «ملّی» ایرانیان تبدیل شد. این وضعیت مضاعف انحطاط و امتناع آگاهی از آن، بن‌بستی بود که ایرانِ پایان دورهٔ گذار به انتهای آن رانده شد و بدیهی است که بیرون آمدن از آن با تکیه بر منابع تاریخی و فرهنگی ایران امکان‌پذیر نمی‌شد. در پایان دورهٔ گذار، آگاهی از زوال اندیشه، بحران در ارکان تمدن ایران، جایگاه کشور در مناسبات جهانی و خودآگاهی «ملّی»، تنها می‌توانست «از بیرون» و با پشتوانهٔ ارزیابی از دگرگونی‌هایی امکان‌پذیر شود که ایرانیان سهمی در ایجاد آن نداشتند، اما هنوز آن دگرگونی‌ها به مرحله‌ای نرسیده بود که پیوند با آن امکان‌پذیر نباشد. با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، نطفهٔ آگاهی از بحران و خودآگاهی، در «خط مقدم جبهه»، در «دارالسلطنهٔ تبریز»، بسته شد و با همین آگاهی و خودآگاهی، دوره‌ای از تاریخ ایران آغاز شد. با این آگاهی و خودآگاهی، و اثراتی که از نظر تاریخ و تاریخ اندیشه به دنبال داشت، سده‌ای ــ بهتر بگوییم، **دورانی** ــ در تاریخ ایران آغاز شد که زادگاه آن تبریز بود. این سده، در تبریز، با واکنش به شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس آغاز شد و با انقلاب مشروطیت به پایان رسید. این سده، سدهٔ مشروطه‌خواهی، و جایگاه و خاستگاه آن «مکتب تبریز» بود.

کتاب‌شناسی

۱. نوشته‌های فارسی و عربی

یرواند آبراهامیان، «استبداد شرقی»، *مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ترجمهٔ سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه ۱۳۷۶.

لطف‌علی خان آذر بیگدگی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر ۱۳۷۸، نیمهٔ دوم.

ماریانا آرونوا، کلارا اشرفیان، *دولت نادر شاه افشار*، ترجمهٔ حمید مؤمنی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی ۱۳۴۷.

جوزافا باربارو، آمبروسیو کنتارینی، جووان‌ماریا آنجللو، «سفرنامه»، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، خوارزمی ۱۳۴۹.

ابن‌خلدون، *مقدمه*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱، ۲ جلد.

ابوالحسن‌خان ایلچی، *حیرت‌نامه*، به کوشش حسن مرسل‌وند، تهران، رسا ۱۳۶۴.

ابوالحسن گلستانه، *مجمل‌التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ابن‌سینا ۱۳۴۴.

ابوحنیفه احمد دینوری، *اخبارالطِّوال*. ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی ۱۳۶۴.

ابوالفضل بیهقی، *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، سعدی ۱۳۶۸، ۳ جلد.

ژان اُتر، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اقبالی، تهران، انتشارات علمی ۱۳۶۳.

ادهم خلخالی، *کدو مطبخ قلندری*، به کوشش احمد مجاهد، تهران، سروش ۱۳۷۰.

رابرت استودارت، «سفرنامهٔ استودارت»، ترجمهٔ احمد توکلی، *فرهنگ ایران‌زمین*، ج. هفتم، تهران، ۱۳۳۹.
محمدابراهیم باستانی پاریزی، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران، صفی‌علی شاه ۱۳۷۸.
پادری بازن، *نامه‌های طبیب نادر شاه*، ترجمهٔ علی‌اصغر حریری، به کوشش بدرالدین یغمایی، تهران، شرق ۱۳۶۵.
کارل بروکلمان، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۶.
محمدتقی بهار، *سبک‌شناسی*، تهران، امیرکبیر ۱۳۳۷، جلد سوم.
اُروج‌بیگ بیات، *دون ژوان ایرانی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۸.
خانبابا بیانی، *تاریخ نظامی ایران*، کتاب اول، ج. هفتم، «جنگ‌های دورهٔ صفویه»، تهران، انتشارات ستاد بزرگ ارتشتاران ۱۳۴۱.
جان ر. پِری، *کریم‌خان زند*، ترجمهٔ علی‌محمد ساکی، تهران، نشر نو ۱۳۶۵.
تاریخ عالم‌آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، انتشارات اطلاعات ۱۳۶۳.
ژُرژ تکنادر فُن دریابل، *ایتِر پرسیکوم*، گزارش سفارتی به دربار شاه عباس، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۱.
عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، تبریز، چاپ سنگی ۱۳۱۳ هـ. ق.
عبدالرزاق‌بیگ دنبلی، *تجربةالاحرار و تسلیةالابرار*، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تبریز، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران ۱۳۵۰، ج. دوم.
مرتضیٰ ثاقب‌فر، *شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران*، تهران، قطره- معین ۱۳۷۷.
جلال‌الدین رومی، *مجالس سبعه*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران، کیهان ۱۳۶۵.
حسن جوادی، *ایران از دیدهٔ سیاحان اروپایی از قدیم‌ترین ایام تا اوایل عهد صفویه*، تهران، نشر بوته ۱۳۷۸.
عطاملک جوینی، *تاریخ جهانگشای جوینی*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، بریل ۱۶-۱۹۱۲، ۳ جلد.

جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتّا مضطر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۴.

سیدعلی اکبر خطایی، *خطای‌نامه*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۵.

م. آ. داندامایف، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمهٔ روحی ارباب، تهران، انتشارات علمی و هرهنگی ۱۳۷۳.

دنیس رایت، *ایرانیان در میان انگلیسی‌ها : صحنه‌هایی از مناسبات ایران و بریتانیا*، ترجمهٔ کریم امامی، تهران، نشر نو ۱۳۶۸.

رستم‌الحکما، محمدهاشم آصف، *رستم‌التواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، امیرکبیر ۱۳۴۸.

رضاقلی خان هدایت، *تاریخ روضة‌الصفای ناصری*، تهران، خیام ۱۳۳۹، ۳ جلد.

حسن‌بیگ روملو، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک ۱۳۵۷، ج. دوازدهم.

سانسون، *سفرنامهٔ سانسون : وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی*، ترجمهٔ تقی تفضلی، تهران، ۱۳۴۶.

سر پرسی سایکس، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی، تهران ۱۳۳۵، ۲جلد.

محمدباقر سبزواری، *روضة‌الانوار عباسی*، به کوشش اسمعیل چنگیزی اردهایی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب ۱۳۷۷.

محمدباقر سبزواری، *روضة‌الانوار عباسی*، به کوشش جهانگیر میرزا، تهران، چاپ سنگی ۱۲۸۵ هـ. ق.

احمد دُرّی افندی، «سفارت‌نامهٔ احمد دُرّی»، *سفارت‌نامه‌های ایران*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، توس ۱۳۶۸.

سفرنامهٔ برادران شرلی، ترجمهٔ آوانس، به کوشش علی دهباشی، تهران، انتشارات نگاه ۱۳۶۲.

سفرنامهٔ پییترو دلّا والّله، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۸.

سفرنامهٔ دُن گارسیا دِ سیلوا فیگوئرا، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، نشرنو ۱۳۶۳.

میرزا رفیعا، «دستورالملوک»، بخش نخست، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، سال پانزدهم، شمارهٔ پنجم و ششم، تهران ۱۳۴۷، ص. ۴۷۵-۵۰۴؛ بخش دوم، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، سال ۱۶، شماره ۲-۱، تهران ۱۳۴۷، ص. ۹۳-۶۲؛ بخش سوم، همان، شماره سوم، ص. ۳۲۲-۲۹۸؛ بخش چهارم، همان، شماره ۴، تهران ۱۳۴۸، ص. ۴۰-۴۱۶؛ بخش پنجم، همان، شماره ۶-۵، ص. ۵۶۴-۵۴۰.

میرزا سمیعا، *تذکرةالملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۸.

فاروق سومر، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، نشر گستره ۱۳۷۰.

راجر سیوری، *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۲.

احمد شاملو، *ققنوس در باران*، تهران، نیل ۱۳۴۵.

ولی‌قلی شاملو، *قصص خاقانی*، به کوشش سیدحسین سادات ناصری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات ۱۳۷۱، ج. نخست.

شاه طهماسب صفوی، *تذکرهٔ شاه طهماسب*، به کوشش عبدالشکور، برلین، کاویانی ۱۳۴۳ هـ . ق.

شمس‌الدین محمد تبریزی، *مقالات*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی ۱۳۶۹.

سیدعبداللطیف خان شوشتری، *تحفةالعالم*، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری ۱۳۶۳.

کامل مصطفیٰ الشیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری*، ترجمهٔ علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۹.

ابن عبدالکریم علی‌رضا شیرازی، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست.بئیر، تهران، نشر گستره ۱۳۶۵.

محمدباقر صدر، *اقتصادنا*، بیروت، دارالفکر ۱۹۷۳.

محمد بن جریر طبری، *تاریخ‌الرسل و الملوک*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر ۱۳۷۵

شاه طهماسب صفوی، *تذکرهٔ شاه طهماسب*، به کوشش عبدالشکور، برلین، کاویانی ۱۳۴۳ هـ. ق.

فریدالدین عطار نیشابوری، *تذکرةالاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار ۱۳۶۶.

احمد بن محمد غفاری کاشانی، *تاریخ نگارستان*، به کوشش مرتضیٰ مدرسی گیلانی، تهران، حافظ ۱۴۰۴ هـ. ق.

قاسم غنی، بحث در *آثار و افکار و احوال حافظ*، ج. دوم، قسمت اول، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار ۱۳۴۰.

میرزاحسن حسینی فسایی، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۷، ۲ جلد.

ابوالقاسم طاهری، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس*، تهران، جیبی ۱۳۴۹.

برت فراگنر، *خاطرات‌نویسی ایرانیان*، ترجمهٔ مجید جلیلوند رضایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۷.

فرمان کوروش بزرگ، به کوشش عبدالمجید ارفعی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران ۱۳۵۶.

ویلیام فرانکلین، *مشاهدات سفر از بنگال به ایران*، ترجمهٔ محسن جاویدان، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۸.

فروغ فرخزاد، *ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد*، تهران، مروارید ۱۳۵۳.

نصرالله فلسفی، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران،انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۴، ۵ جلد.

نصرالله فلسفی، «جنگ چالدران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران*، سال دوم، شمارهٔ اول، ص. ۱۲۷-۵۰.

ویلم فلور، *حکومت نادر شاه*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس ۱۳۶۸.

ویلم فلور، *برافتادن صفویان و برآمدن افغانان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس ۱۳۶۵.

ویلم فلور، *اولین سفرای ایران و هلند*، به کوشش داریوش مجلسی و حسین ابوترابیان،

تهران، توس ۱۳۵۶.

محسن فیض کاشانی، «آینهٔ شاهی»، ده *رساله*، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین ۱۳۷۱.

محسن فیض کاشانی، *المحجةالبیضاء فی تهذیب‌الاحیاء*، جلد چهارم، ترجمهٔ محمدرضا عطایی، مشهد، مرکز پژوهش‌های بنیادی ۱۳۷۵.

محسن فیض کاشانی، *کلمات* مکنونه، به کوشش عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران، فراهانی ۱۳۴۲.

محسن فیض کاشانی، «شرح صدر»، ده *رساله*، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امیرالمؤمنین ۱۳۷۱.

ابوالحسن قزوینی، *فوائدالصفویة*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۷.

جِمللی کارری، *سفرنامه*، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ادارهٔ کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی ۱۳۴۸.

سیدجعفر کشفی، *میزان‌الملوک و الطوایف و صراط‌المستقیم فی سلوک الخلائف*، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۵.

سیدجعفر کشفی، *تحفةالملوک*، چاپ سنگی مطبعهٔ دارالسلطنهٔ تبریز ۱۳۷۳ هـ. ق.

سیدجعفر کشفی، «تحفةالملوک»، *فصل‌نامهٔ علوم سیاسی*، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم ۱۳۷۴، شمارهٔ ۱۲.

انگلبرت کمپفر، *سفرنامهٔ کمپفر*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی ۱۳۶۰.

هانری کربن، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، کویر ۱۳۷۳.

آتور کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۷.

ابوالقاسم گرجی، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سَمْت ۱۳۷۵.

گزارش سفیر کشور پرتغال به دربار شاه سلطان حسین، ترجمه از پرتغالی به فرانسه ژان اوبَن، ترجمهٔ پروین حکمت، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۷.

پطرس دی سرکیس گیلانتز، *سقوط اصفهان*، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان، انتشارات گل‌ها ۱۳۷۱.

احمد کسروی، «شیخ صفی و تبارش»، *کاروند کسروی*، به کوشش یحییٰ ذکا، تهران امیرکبیر ۱۳۵۲.
لورانس لاکهارت، *نادر شاه*، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۷.
لارنس لُکهارت، *انقراض سلسهٔ صفویه و استیلای افاغنه در ایران*، ترجمهٔ مصطفیٰ‌قلی عماد، تهران، مروارید ۱۳۶۴.
شمس لنگرودی، *سبک هندی و کلیم کاشانی*، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۲.
عبدی‌بیگ شیرازی، *تکملة‌الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، نشر نی ۱۳۶۹.
نجیب مایل هروی، *شیخ عبدالرحمٰن جامی*، طرح نو ۱۳۷۷.
علل برافتادن صفویان؛ مکافات‌نامه، تصحیح رسول جعفریان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۷۲.
حزین لاهیجی، *تاریخ حزین*، اصفهان، تأیید ۱۳۳۲.
نجف لک‌زایی، «درآمدی بر اندیشهٔ سیاسی سیاسی محقق سبزواری»، *مطالعات ایرانی*، تهران ۱۳۷۸، شمارهٔ ۱، ۱۷۷-۱۵۷.
نظام‌الدین مجیر شیبانی، *تشکیل شاهنشاهی صفوی : احیای وحدت ملی*، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۶.
میشل مزاوی، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، نشر گستره ۱۳۶۸.
عبدالحق محدث دهلوی، *رسالهٔ نوریهٔ سلطانیه*، به کوشش محمد سلیم اختر، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۳.
محمد بن خاوند شاه بلخی، *روضة‌الصفا*، با مقدمهٔ عباس پرویز، تهران، خیام- مرکزی ۹-۱۳۳۸.
محمد بن خاوند شاه بلخی، *روضة‌الصفا*، به کوشش و تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، علمی ۱۳۷۴، ۲ جلد.
محمدتقی لسان‌الملک، *ناسخ‌التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم‌مقامی، تهران، امیرکبیر ۱۳۳۷.
محمدجعفر خورموجی، *حقایق‌الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، زوار ۱۳۴۴.

محمدربیع بن محمدابراهیم، *سفینهٔ سلیمانی*، بـه کـوشش ، انـتشارات دانشگـاه تـهران ۱۳۵۶.

محمدشفیع تهرانی، *تاریخ نادر شاهی*، به کوشش رضا شعبانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹.

محمدکاظم فاضل مشهدی، *نظامنامهٔ حکومتی : شرح و تفسیر عهدنامهٔ امیرمؤمنان*، به کوشش مهدی انصاری، قم، انتشارات انصاریان ۱۳۷۳.

محمدخلیل مرعشی، *مجمع‌التواریخ*، به کوشش عباس اقبال، تـهران، انـتشارات مـجلهٔ یادگار ۱۳۲۸.

محمدکاظم مروی، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، زوار ۱۳۶۴، ۲ جلد.

محمدباقر مجلسی، *عین‌الحیاة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی ۱۴۱۶، ۲ جلد.

منوچهرمرتضوی، *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی*، تبریز، ستوده ۱۳۷۰.

محمدعلی موحد، *شمس تبریزی*، تهران، طرح نو ۱۳۷۵.

مریم میراحمدی، *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳.

میرزا ابوطالب خان، *مسیر طالبی*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۳.

میرزا مهدی‌خان استرابادی، *دُرّهٔ نادره*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶.

میرزا مهدی‌خان استرابادی، *جهانگشای نادری*، به کوشش سید عبدالله انـوار، انـتشارات انجمن آثار ملّی ۱۳۴۱.

میرزا صالح شیرازی، *مجموعه سفرنامه‌ها*، به کوشش غلامحسین میرزا صـالح، تـهران، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۴.

میرزا محمد کلانتر، *روزنامهٔ میرزا محمد کلانتر*، به کوشش عباس اقبال، تهران، انتشارات مجلهٔ یادگار ۱۳۲۱.

ویلادیمیر مینورسکی، *تاریخچهٔ نادر شاه*، مشفق همدانی، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۶.

ویلادیمیر مینورسکی، «تعلیقات بر تذکرةالملوک»، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، ر.ک. مـیرزا

سمیعا، *تذکرة‌الملوک*.
نامهٔ تنسر به گشنسب، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، خوارزمی ۱۳۵۴.
نظام‌الملک توسی، *سیاستنامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴.
احمد بن عمر نظامی عروضی سمرقندی، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، زوار ۱۳۳۳.
عبدالحسین نوایی، *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، تهران، نشر هما ۱۳۶۴.
عبدالحسین نوایی، *شاه اسماعیل صفوی، مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۷.
رابرت گرنت واتسن، *تاریخ ایران دورهٔ قاجار*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، سیمرغ ۱۳۵۴.
محمدطاهر وحید قزوینی، *عباسنامه*، به کوشش ا. دهقان، اراک ۱۳۲۹.
غلامرضا ورهرام، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زندیه*، تهران، معین ۱۳۶۸.
یوزف ویسهوفر، *ایران باستان*، ترجمهٔ مرتضیٰ ثاقب‌فر، تهران، ققنوس ۱۳۷۷.
ابوالحسن علی هجویری، *کشف‌المحجوب*، به کوشش والنتین ژوکوفسکی، تهران، امیرکبیر ۱۳۳۶.
هارتون دِر هومانیان، *تاریخ جلفای اصفهان*، ترجمهٔ لئون میناسیان، محمدعلی موسوی، اصفهان، نشر زنده‌رود ۱۳۷۹.
محمدعلی همایون کاتوزیان، «حکومت خودکامه : نظریه‌ای تطبیقی دربارهٔ سیاست و جامعهٔ ایران»، *نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعهٔ اقتصادی*، ترجمهٔ علی‌رضا طیّب، تهران، نشر مرکز ۱۳۷۷.
جونس هنوی، *زندگی نادر شاه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۵.
جونس هنوی، *هجوم افغان و زوال دولت صفویه*، ترجمهٔ اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۶۷.
والتر هینتس، *تشکیل دولت ملّی در ایران : حکومت آق‌قونیلو و ظهور دولت صفوی*،

ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، خوارزمی ۱۳۶۱.

والتر هینتس، *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۱.

احسان یارشاطر، «در جستجوی راز بقای : مسئلهٔ رستاخیز فرهنگی خراسان»، *ایران‌نامه*، سال پانزدهم، شمارهٔ ۴، بِتزدا ۱۳۷۶.

احسان یارشاطر، شعر *فارسی در عهد شاهرخ یا آغاز انحطاط* در شعر *فارسی*، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴.

۲. به زبان‌های اروپایی

Said Amir Arjomand, *The shadow of God and the hidden Imam*, Chicago-London, The University of Chicago Press 1984.

Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres 1990.

Miguel Asín Palacios, *El islam christianizado : etudio del "sufismo" a través de la opras de Abenarabi*, Madrid, Plutarcos 1931.

Jean Aubin, «La politique religieuse des Safavides», *Le shi'isme imamite*, Paris, P.U.F. 1968.

Jean Aubin, *L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo à la court de Chah Soltan-Hosseyn : 1696-1697*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 1972.

Bertrand Badie, *L'Etat importé : l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard 1992.

Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. de Minuit 1969.

Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, Hiersemann 1937.

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1997.

Olivier Bonnerot, *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris-Genève, Champion-Slatkine 1988.

Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München-Berlin, Oldenburg 1939.

Edward G. Browne, *A literary history of Persia*, vol. 4, Modern times : 1500-1924, Cambridge University Press 1953.

Jean Calmard, «Les rituels shi'ite et le pouvoir : l'imposition du shi'isme, eulogies et malédictions canoniques», *Etudes safavides*, Paris-Téhéran, Institut Français de Téhéran 1993.

Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, Paris, Etienne Ganeau 1719, 6 vol.

Jean Chardin, *Voyages du Chevalier Jean Chardin en Perse et autres lieux d'orient*, Nouvelles édition par L. Langlès, Paris, Le Normant 1811, 10 vol.

Jean Chardin, *Journal du voyage du Chevalier Jean Chardin en Perse et autres lieux d'orient*, Londres, M. Pitt 1686, vol. 1.

Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin 1981.

Le concept d'empire, sous la direction de Maurice Duverger, Paris, P.U.F. 1982.

Henry Corbin, *En islam iranien*, II, «Sohrawadî et les Platoniciens de Perse», Paris, Gallimard 1971.

Don Juan of Persia : a Shi'ah catholic 1560-1600, translated and edited by Guy Le Strange, New York, Arno Press 1973.

Raphaël du Mans, Estat de la Perse 1665, cf. Francis Richard.

Raphaël du Mans, *De la Persica 1684*, cf. Francis Richard.

Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation : Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp 1976, 2 Bd.

R.W. Ferrier, "The first English guide book to Persia : A description of the Persian monarchy", *Iran*, vol. XV. London, The British Institute of Persian Studies 1977.

William Francklin, *Observations made on a tour from Bengal to Persia in the year 1786-7*, London, T. Cadell 1790.

Julien Freund, *De la décadence*, Paris, Sirey 1985.

Carl Joachim Friedrich, *The philosophy of law in historical Perspective*, Princeton University Pess 1972.

Ralph E. Giesey, *Le roi ne meurt jamais*, Paris, Flammarion 1987.

Arthur de Gobineau, *Trois ans en Asie : voyage en Perse 1855-1858*, Paris, Métailié 1980.

John W. Gough, *Fundamental law in English constitutional history*, Oxford University Press 1971.

Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard 1983.

Masashi Haneda, *Le Châh et les Qizilbâš : le système militaire safavide*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag 1987.

Jonas Hanway, *An historical account of British trade over the Caspian Sea with the author's journal of travels*, London 1754», 2 vol.

François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard 1980.

Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris, Fayard 1961.

G. F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1973.

Maurice Herbette, *Une ambassade persane sous Louis XIV*, Paris, Perrin 1907.

Hérodote, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres 1975.

Clarisse Herrenschmidt, «L'Empire perse achéménide», *Le concept d'empire*, sous la direction de Maurice Duverger.

Walter Hinz, *Schah Esma'îl II. Ein Beitrag zur Geschichte der Safavîden*, Berlin, De Gruyter 1933.

Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des Persischen Grosskönigs 1684-85*, Leibzig, K.F. Koehler Verlag 1940.

Ernst Kantorowicz, *King's two bodies : A study in mediaeval political theology*, Princeton University Press 1957.

Judasz Tadeusz Krusinsky, *Histoire de la dernière révolution en Perse*, Paris, Briasson 1728, 2 tomes.

La Bruyère, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard 1981.

Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse Achéménide*, Paris, Gallimard 1997.

Laurence Lockhart, *The fall of the Safavî dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge University Press 1958.

Laurence Lockhart, *Nadir Shah : a critical study based mainly upon contemporary sources*, London, Luzac 1938.

Paul Luft, «Gottesstaat und höfische Gesellschaft : Iran im Zeitalter der Safawiden (16.-17. Jahrhundert)», *Asien in der Neuzeit 1500-1950*, hrsg. von Jürgen Osterhammel, Frankfurt, Fischer Verlag 1994.

Karl Marx, *Das Kapital : Kritik der politischen Ökonomie*, erster Band, Berlin, Dietz Verlag 1962.

V. Minorsky, *Tadhkirat al-mulük : a manual of Safavid administration*, London, E.J.W..Gibb Memorial 1943.

Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard 1972.

M. Moukbil Bay, *La campagne de Perse : 1514, Paris*, Berger-Levrault 1928.

Houchang Nahavandi & Yves Bomati, *Shah Abbas, Empereur de Perse*,

Paris, Perrin 1998.

Adam Olearius, *Vermehrte newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reise*, Schleswig 1656, hrsg. von Dieter Lohmeier, Tübingen, Max Niemeyer 1971.

Jean Otter, *Voyages en Turquie et en Perse*, Paris, Guerin 1748.

Barbara von Palombini, *Bündiswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1968.

Agostino Paravicini Bagliani, *Le corps du pape*, Paris, Seuil 1997.

Xavier de Planhol, *Les nations du prophète : manuel géographique de politique musulmane*, Paris, Fayard 1993.

Gianfranco Poggi, *The development of the modern state*, Stanford University Press 1978.

Francis Richard, *Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au XVIIe siècle*, Paris, L'Harmattan 1995, 2 vol.

Franz Rosenthal, *A history of muslin historiography*, Leiden, E.J. Brill 1968.

Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard 1967.

Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books 1978.

Nicolas Sanson, *Voyage ou relation de l'état présent de Perse*, Paris, Marbre Cramoisi 1695.

Roger M. Savory, *Studies in the history of Safawid Iran*, London, Varium Reprint 1987.

Roger M. Savory, «The emergence of the modern Persian state under the Safawids», *Studies in the history of Safawid Iran*,

Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München und Leipzig, Duncker und Humblot 1934.

S. Schuster-Walser, *Das Safawidische Persien im Spiegel europäischer Reisberichte 1500-1722*, Baden-Baden, Bruno Grimm 1970.

Joaquim Verīssimo Serrão, *Un voyageur portugais en Perse au début du XVIIe siècle : Nicolau de Orta Rebelo*, Comité National Portugais pour la Célébration du 2500e Anniversaire de la Fondation de la Monrachie en Iran, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 1972.

Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, München, C.H. Beck 1998.

Joseph R. Stayer, *On the origins of the modern state*, Princeton University Press 1970.

J.B. Tavernier, *Les six voyages en Turquie et en Perse*, Paris, La Découverte 1981, 2 vol.

Brian Tierney, *Religion, law and the growth of constitutional thought : 1150-1650*, Cambridge University Press 1982.

Brian Tierney, *Church law and the constitutional thought in the middle ages*, Hamshire, Variorum 1979.

Anne-Marie Touzard, «Image de la Perse : la thématique des titres des récits de voyages français en Perse, publiés entre 1600 et 1730», *Studia iranica*, Paris 1997, tome 26, fascicule 1, p. 47-110.

Arnold Toynbee, *A study of history*, vol. 1 : «The genesis of civilization», London, Oxford University Press 1956.

Walter Ullmann, *Medieval political thought*, Middlesex, Penguin Books 1975.

Voltaire, *Essai sur les moeurs*, Paris, Garnier Frères 1963, 2 vol.

Xénophone, *Cyropédie*, Paris, Les Belles Lettres 1972.

نمایهٔ نام‌ها

نمایهٔ مفاهیم

از نویسندهٔ همین کتاب

کتاب‌های منتشر شده : تألیف

درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، چاپ پنجم ۱۳۷۷.
زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، چاپ سوم ۱۳۷۷.
ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، چاپ دوم، ۱۳۷۹
خواجه نظام‌الملک چاپ نخست، ۱۳۷۵
مفهوم ولایت مطلقه در *اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه*، چاپ نخست، ۱۳۸۰.

ترجمه

هانری کربن، *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*، چاپ نخست، ۱۳۶۵.
هانری کربن، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، جلد دوم، چاپ نخست، ۱۳۶۶.
هانری کربن، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، متن کامل، چاپ دوم ۱۳۷۷.

در دست انتشار : تألیف

سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، ۱۳۸۰
اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست : ۱۷۸۹-۱۵۰۰، ۱۳۸۱.

در دست تهیه

تأملی دربارهٔ ایران، جلد دوم : مکتب تبریز.

اندیشهٔ سیاسی جدید در اروپا، جلد دوم : ۱۹۱۴-۱۷۸۹.
زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، ویراست دوم.